

الدكتور ملحم قربان

الحقوق الإنسانية : فعل التزام



الحقوق الإنسانية :
فعل الزام

1989 1409

بيروت: الخرساء - شارع ايل اند - بناية سلام
هاتف : ٨٠٢١٩٨ - ٨٠٢١٠٧ - ٨٠٢١٩٦
بيروت: للصفيّة - بناية عمار - هاتف : ٣١١٣١٠ - ٣٠١٠٣٠
ع. ب: ١١٣ / ١١٣١١ - ٧٠٦٨٠ - ٧٠٦٨١ E

الدكتور ملحم قربان

الحقوق الإنسانية : فعل التزام

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الإهداء

إلى من وعوا أبعاد حريتهم فالتزموا

للمؤلف

- 1- Meaning and Confirmability
- 2- Political Realism
- 3- «Natural Rights» in Rousseaus «Social Contract».
- 4- A theory of Value.
- 5- «Secularism and Islam».
- 6- Chapel Talks, M.A.J.D. Beirut, 1982.

7 - الواقعية السياسية ، طبعة أولى ، النهار ، بيروت 1970 .

طبعة ثانية مزيّدة ومنقّحة ، (مجد) ، بيروت ، 1981 .

8 - إشكالات ، طبعة أولى ، دار الرّيحاني للنشر ، بيروت ، 1967 .

طبعة ثانية مزيّدة ومنقّحة ، (مجد) ، بيروت 1980 .

طبعة ثالثة ، (مجد) ، بيروت ، 1982 .

9 - الحقوق الانسانية ، طبعة أولى ، بيروت ، 1968 .

طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 .

10 - المنهجية والسياسة ، طبعة أولى ، دار الطليعة ، بيروت ، 1964 .

طبعة ثانية مزيّدة ومنقّحة ، دار الطليعة بيروت ، 1971 .

طبعة ثالثة مزيّدة ومنقّحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 .

11 - تاريخ لبنان السياسي الحديث :

الجزء الأول ، الاستقلال السياسي .

طبعة أولى ، الاهلية ، بيروت 1977 .

طبعة ثانية مزيّدة ومصحّحة ، (مجد) بيروت ، 1981 .

12 - الجزء الثاني ، بناء دولة الاستقلال ، (مجد) بيروت ، 1982 .

13 - الجزء الثالث ، التّرا ، طبعة أولى ، (مجد) ، 1978 .

قضايا الفكر السياسي :

- 14 - القانون الطبيعي ، طبعة أولى ، (مجد) ، بيروت ، 1982 .
- 15 - الحقوق الطبيعية ، طبعة أولى ، (مجد) ، بيروت ، 1982 .
- 16 - القوة ، طبعة أولى ، (مجد) ، بيروت ، 1982 .
- 17 - الإرادة الحرة .
- 18 - الحقوق الإنسانية
- 19 - العدالة
- 20 - « المواقف الحاسمة » .
- 21 - « الأخلاق والمجتمع » .
- 22 - « الصراع بين الشيوعية والديمقراطية » بحث ألقى ونوقش في معهد التعليم العسكري العالي ، قسم الثقافة العامة ، مسائل الدفاع والاستراتيجية بتاريخ 11 / 2 / 1981
- 23 - أزمة السياسة في لبنان ، طبعة أولى نفذت ، دار الريحاني للنشر ، بيروت ، 1985 .

سلسلة : خلدونيات

- I - السياسة العمرانية
- II - قوانين خلدونية .
- III - نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون .

قيد الطبع

- 1 - علمانية دركهايم الأخلاقية وتشعباتها الاجتماعية .
- 2 - « العقل في القرآن » ؟
- 3 - إسلاميات
- 4 - إشكالات ماركسية
- 5 - جبل المطامح .

مقدمة الطبعة الثالثة

قد تسرّبت الطبعتان الأولى والثانية إلى القراء دون مقدّمات. وقد كان الحكم في ذلك للظروف، ولعدم اهتمام المؤلّف بالمقدّمة من جهة، وبالتقليد الذي يتبناها في كل مؤلّف من جهة ثانية.

ويبقى السؤال المهم في كلتا الخالتين: - هل كان لديك شيء مهم تريد قوله في المقدّمة وخسرته القارئ بفعل ذلك الإهمال؟ ومن الأفضل ألا نحاول أن نجيب عن هذا السؤال الآن لأنه، وبقدر ما نتذكّر، سيأتي لا وصفاً لواقع الحال الذي نتذكره بل تركيياً عقلياً تغلب عليه صفة المتصوّر الأتي بعد الحدث. وبظل الأمر الوحيد المتذكّر من بين تلك الأحداث أمراً مزدوجاً حفر ذاته على الذاكرة - ذاكرتنا - صورة قيّض لها أن تبقى معنا حتى اليوم: - أننا، قُبيل صدور الطبعة الأولى كنا غارقين بفرحة الدّهاب إلى المؤتمر الثاني عشر للفلسفة المنعقد في فيينا - النمسا - 1968.

وأن بعض طلابنا المهتمين وبينهم من أصبح زميلاً لنا فيما بعد، جاءنا بالعتاب التالي: كيف يصحّ أن يتمتع بالفكر المؤلّف أبناء الغرب قبل أن يحصل عليها من تشوق إلى التعرف إليها من أبناء هذا الوطن؟.

وصدّرت الطبعة الأولى، بل الطبعتان: الأولى والثانية، بإشراف خاص، والطبعة اتيقة للغاية، قل أن عرف دغدغة مثلها كتاب بقصد تعريف أكبر عدد ممكن من القراء بمحتوياته.

وماذا لدينا مما يستحق أن يقال للقراء في هذه المقدّمة - مقدّمة الطبعة الثالثة؟

طبعاً عدا عن كوننا سعيدين جداً بتقبل القراء لمحتويات الكتاب؟ عدة أشياء.

أولاً، ان الحقوق الانسانية هذا، قد عبّر عن «التبادعية» فكرة فلسفية ذات قيمة حضارية فائقة قبل أن يكثر اللفظ حولها إعلامياً، وقبل أن يُبتدئ إليها، وعن وعي كافٍ ومصمّم، الإهتمام المرموق.

وصدق أن اكتشفنا ذلك بالصدفة. ولا يهّم القاريء ان يعرف تفاصيل حادثة الاكتشاف هذه - هكذا نقدر. وما يجعلنا نحجم عن سردها هنا أمران: ضيق المقام بالنسبة لما يتطلبه عرضها المفصل من صدى، وكون هذا العرض بالذات ينطوي على «عثرات» تلوم غيرنا بالدخول فيها حيث يدخلون مما يحدونا بان لا تقع نحن بالمطرب الذي لا نستطيع في الغر هذا على الرغم مما يستهونا فيه من مغويات وأغراءات تدغدغ الميل الصبياني للمفاخرة والتبجح، الميل الكامن في كل منا ابناء البشر.

ونلتفت، ثانياً، مع القاريء الى التركيب الظاهري للكتاب. يصفّع هذا التركيب القاريء المدقق - وخصوصاً في إطار تقليدي معروف بدقة معطياته وتركيب دقته المستندة إلى الأبعاد المنسوبة، بقلبه لجميع هذه المعادلات. فهذا هو الجزء الأول منه لا تتعدى صفحاته للزينة عدداً وأهميته، وبالنسبة للجزئين الآخرين، لا تتناسب وعدد صفحاته، طبعاً. إنها تتخطاها وينسب قلب جميع المعادلات.

وإذا قيل، وهكذا يقول هذا المؤلف، «متى كانت الأهمية تقاس بعدد الصفحات؟» «رُبّ تلميح كان أقوى من أقوى تصريح أو توضيح!» أجبّ بالقول: «هذا صحيح، ولكن تبقى للتناسقات، وخصوصاً في البناء الواحد قيمتها - قيمتها الجمالية على الأقل».

يربط بين القولين اتفاقها على أهمية التناسق: في الأول تركيز على التناسق بين الجوهر والعرض، وفي الثاني، بين الجزء من كُلِّ ما واجزائه الآخر.

وبالرغم من أن الموضوع المباشر لهذا المؤلف، ثالثاً، هو روسو - بالأحرى تعاليم العقد الاجتماعي بصيغته الروسية، نقطة انطلاق على الأقل، يبقى اهتمام المؤلف بروسو اهتماماً ثانوياً. التركيز، الموضوع الأولي المهم، هو تطور الفكر «السياسي»: هو بالأحرى التنبيه إلى منعطف هامّ ونافع في مسيرة ذلك التطور.

هذا مع ما يتمحور حوله من نظرات ثابتة، وتشويحات، ومؤثرات: سلبية وإيجابية، وتفاعلات: مساعده ومعاذنه، ودروس وعبر.

ويصعب، رابعاً، على القاريء العادي ان يغربل بين ما هو روسوي من الأفكار.

والمقترحات وبين ما هو قرباني قبح .

وان كانت القراءة الدقيقة والجذبة كفيلة بان توصل ، في النهاية ، إلى غربة مؤمنة بين هذين الخططين ، يبقى ان المؤلف لم يصرف جهداً جدياً ومقصوداً لتسهيل هذه العملية . ومن هنا يتحمل المؤلف وعلى مستويات معينة من المحاسبة ، بعضاً من مسؤولية هذه الصعوبة . ومن هنا ، أيضاً وأيضاً ، حتى اعتذاره عن ذلك من القارىء العادي .

أما العبقرى ، خارق الذكاء ، فلسنا بمدنيين له بمثل هكذا اعتذار . العكس هو الحق الصراح . إننا نقدم له تحدياً لا بُدَّ ان يشكرنا على تهيئة فرص مجابهته .

وللقراء البين بين ، خامساً ، نكشف ، على الطاولة أمامهم ، مفهوم «الحقوق الإنسانية» . الذي ينطوي عليه هذا الكتاب والذي قصده الطبعتان الأولى والثانية دون ان تقصدا توضيحه التوضيح الخفالي من كل لبس أو غموض .

ولسنا هنا في وارد تحقيق هذه الغاية كاملة غير منقوصة - حتى ولو كان هذا الأمر متوفراً لنا هنا والآن . ذلك لأن ذلك التحقيق يتعاضد واقتناعاً راسخاً لنا تربوياً . ويبقى مع ذلك من المفيد ان نذكر بان «الحق الإنساني» كما يرغب هذا الكتاب في تطويره وترويجه يعتبر عن الشرط الضروري لتحقيق إنسانية الإنسان ، أي لتحقيق الإنسان لذاته .

ومن هنا ، سادساً ، تفتح سبل المغامرة أمام التطور المستقبلي لهذا المفهوم - الطرق التي يتحكم بتخطيطها واتجاهاتها وتقرير تناسق ارتفاعاتها وانخفاضاتها الاعتبار الأولي الذي ترجع إليه - مفهوماً مركباً وأساسياً - هندسة «إنسانية الإنسان» أو اذا فضلت ، «ذات الإنسان» ، تركيباً ومحتوى ، ونعني به إعتبار الالتزام .

ذلك لأن «الحق الإنساني» يرتبط بالالتزام عن طريقين اثنين هما بدورها مترابطان : طريق علاقة الوسيلة بالغاية ، وطريق هندسة كليتها : الغاية والوسيلة ، في ظل علاقتها الأفضل المتبادلة .

غير أننا هنا نتخطى حدود واقع هذا المؤلف إلى واقع الحلم الذي يراود غيلتنا بتأوه الجبار المستقبلي .

ضهور الشوير . بتاريخ 1988/9/6 .

لمحم قربان

تقديم مشترك

كان هنا يوم بدأنا التحضير للطبعة الثالثة - منقحة ومزودة - للحقوق الإنسانية - أن تروّش ، بقصد التوضيح وبعض التلميح ، لما سبق أن وُضع في الطبعتين السابقتين اللتين لم يختلف نهر إحداهما عن الأخرى بشيء - وذلك بسبب الظروف لا بسبب تصميم مسبق .

غير أن الأمر اختلف بعد ذلك بحين . وظل يختلف وما زال . وكانت النتيجة المادية لذلك أن اضطررنا أن نخرج هذه الطبعة ، الثالثة ، بجزيئين :- الأول منها فقط يحتوي على مادتين قديمة وجديدة ؛ والثاني منها يقتصر على الجليلد الحديث وحسب .

وهكذا فالأول فقط يسير في ركاب العادة المتبعة لدينا في سيرة « منقحة ومزودة » .

أما الثاني فكله مادة جديدة كل الجدة .

تطور في الطبعات الثلاث - الأولى والثانية والثالثة - موضوع أن « الحقوق الإنسانية » هي تطور موضوعي « وفكري معاً لموضوعة « الحقوق الطبيعية » . « الحقوق الإنسانية » هي خلف تاريخي لسلف تاريخي هو « الحقوق الطبيعية » .

وتبقى دراسة الأسباب ، وقد اختلفت وتعددت أنواعها ، التي أدت الى التغيرين معاً : التغير في الاسم والتغير في المحتوى ، أي التغير الذي تطلبه التطور ، من أهم ما تصدينا له استقصاءً ، وتفسيراً وتفصيلاً ، ونقداً ، وتعديلاً .

وعندما تصل الى الحقوق الإنسانية - الجزء الثاني، تتبلور لديك - هذا هو أملنا - فكرة فلسفية لفهم «الحقوق الإنسانية» تتخطى مما التطورات الموضوعية والتاريخية التي تأثرت بها «الحقوق الطبيعية» والتصورات أو النظريات التي تمخضت عنها عبقريات الكتاب الكبار والمفكرين الزوّاد الذين عالجوا موضوعات ذات علاقات وثيقة بالمفهومين معاً أو بكل منهما على انفراد .

ما نتقدّم به - مفاخرين ، وإن كانت المفارقة ليست من شيم التقليد العلمي الكلاسيكي وأصحابه - هو مفهوم يتوكأ على الماضي : معطيات حضارية ، وآراء ثاقبة وعميقة ، ومفترحات تستوحي الحكمة العلمية والطموح الإنساني في آن ، وصبراً تستمدّ ثقلها المسؤول من تعمّقها في الطبيعة الإنسانية ذاتها مكن كل الحقوق ومنبتها .

غير أنّ هذا التوكؤ لم يكن لتقف عنده طموحاتنا ولا رؤانا . ولم يخدم إلا غاية قريبة جداً ، أو «على الأفضل ، غاية وسطى ، إذا ما اكتفي به غاية بذاته . لقد توكلنا عليه لتقف من على منصّته رؤانا ، وعلى اعتباره أنه أصبّد نقط الانطلاق لها ، لتتطلق منه حلقة «surge up» في أجواء المستقبل حاملة مرفوحاً عالياً تصوّر التطور المستقبلي للمفهوم «الحقوق الإنسانية» تربطه ، عبر المنهجية المؤتمنة ، بأرض الواقع التاريخي ، تحارب الماضي ومآسيه وعبره وتشدّه الى أبعد مناه المستقبلية ، التبادعية !

زهرة الشوير ، الأحد 1988/7/23

ملحم قربان

القسم الأول

استعمال

بلده

واجب علينا إعادة قراءة روسو.

إعادة القراءة هذه تساعد على وضع الحق في نصابه. إن مفكراً أساء تاريخ المفكر السياسي فهمه وتفسيره وتطبيق مبادئه الأولية لصاحب حق علينا - حق انصافه. إعادة قراءتنا لفكره، من هذه الزاوية، هي كفارتنا.

ثم إن مواجهة الحقيقة لذات رهبة - للذة النشوة المتصرة ممزوجة بمرارة الخشية من الفشل المحتمل. التمتع بهريق جواهرها يحمل الاغراء كله. والتعرف إلى النواقص التي نستهدى فيها يوشحنا بشعور بالمسؤولية - شعور يقصم الظهر.

وإننا إن قرأنا روسو لنستفيد ونفيد، فإننا لنقرأه كذلك، لنوضع أمام مسؤولياتنا: - مسؤولياتنا تجاه تصحيح آرائه الركيكة والمضطربة، ومسؤولياتنا نحو ربط هذه التصحيحات، مع ما اتفق وبينت الدراسات صحته وجوهرته، بواقعنا المتكاثرات التحديات.

التضحية

وهذه المناسبة بالذات، لا يعني الا ان اهنأ وأفرح بمن يساعد على اعادة قراءة روسو قراءة صحيحة. انني أبارك مسعاه.

اذا كانت التضحية من أهم ما تتطلبه الأزمات، يقدم لنا روسو، باصراره في العقد الاجتماعي، على مبررات التضحية الصحيحة بصفتها صفة جوهرية من صفات المواطنة الحقيقية، ابلغ نصيحة بكيفية تعدي النكسة المتأزمة. واذا كانت المواطنة الفعلية لا الاسمية بعد ذاتها، كالهواء الذي تنتشق، تحصيل حاصل في الأيام العادية، فانها، وقت الضيق، كالهواء كذلك، مطلب ضروري وجودي مصيري. واذا كان البحث فيها، اكثر الاحيان وعند اكثر المفكرين، ترفاً فكرياً لانها تبدو من الكماليات، فانها، حين يجد الجذ، تفرض مسؤولية على الباحثين وتستدعي جذية جدية. ويخال لي ان روسو عالج المواطنة بروح كلها جذية ومسؤولية. لذا فهو، في رأبي، مفكر الازمات الذي لا يضاهي. قد يصعب فهم روسو ايام الرخاء: - ايام يسهل الاستلقاء على الظهر والاستسلام الذهني لمغازلة الافكار التقليدية والموروثات مغازلة النشوة المتأرجحة بين الشعورية واللاشعورية. ولكنه ايام المحنة، ويضربه على الاوتار الحساسة، يشبه الحداد صاحب العضلات القوية والمطرقة الثقيلة، يضرب الحديد المحمى. وكالحداد القدير، قد تحطىء ضربته تصميمها المقصود، ولكنها لا تحنق أبداً في ان تترك اثرأ ملموساً ولبيناً وباقياً.

فإذا كانت اعادة قراءة روسو، بقطع النظر عن الظروف، واجبة علينا مفيدة لنا وذات فائدة للغير، فانها في هذه الظروف بالذات، لاكثر من واجب. انها شرط في تقرير مصير. انها شرط بقاء.

وهل نبني الأوطان، لتبقى، إلا على ضوء مفهوم صحيح للمواطنة الحقة؟
ومهما تكن المواطنة الحقة تبقى التضحية جوهرها. والتضحية الحقة هي المجابهة
الرصينة والواعية للمسؤوليات. إنها بعض من التزام.
ولذلك، سنظل لاقتراحات روسو، ومهما كثرت شوائبها بما يتعلق بهذه القضية
ويعتسبها السياسية، قيمة باقية بقاء تلازم العيش الكريم لمجابهة التحديات والمحن.

مهرشولد وروسو

رُبَّ عارف كان عزوفاً عن العمل . عقاب هذا العارف العزوف حرمانه من غلال المعرفة وقد ملأت اهرام حياته مآثر عملية وانجازات فعلية . وهذا ضرب من عدل الحياة . ومن مبدئي هذا الاطار العادل للحياة ان الراغب بمثل هذه النتائج يترتب عليه الربط الواعي بين المبدأ الصحيح والمسلك المشكور .

وكررت هذه للمعتبرين عبر التاريخ - وعلم الصعيدين الرسمي والشعبي .

الترفع المصلحي

أخال الأمين العام الراحل للامم المتحدة داغ مهرشولد يردد اصدااء فكرة روسوية قحة عندما يقول :

«الوصية الأساسية الواضحة في سلم القيم للموظف في سلك الخدمة المدنية، هي انه يجب ان يخدم المجتمع بكامله لا فئة من فئاته أو حزباً من أحزابه أو أية مصالح خاصة . هذه لا تعني بأي شكل أو طريقة انه ينبغي، أو انه من المناسب، ان يكون حيادياً سياسياً . ولكنها تعني انه، بقطع النظر عن مدى انغماسه السياسي وعن عمق التزامه العقائدي، يجب ان لا يعمل بصفته الادارية المدنية لحساب هذه المثل المجرد انها مثله - هذا مع العلم انه يصح ان يفعل ذلك خارج مسؤولياته الرسمية»⁽¹⁾ .

سيتين لنا عن كتب ان الانسان الملتزم بمبادئ معينة يمكنه ان يتحاشى هذا التمييز

(1) The Civil Servant and Society Title (a Swedish Social—Democratic Magazine) September, 1961.

المزدوج الذي يبتناه هرشولد بين «المثل الصحيحة» ومثله «من جهة» وبين «مسؤولياته الرسمية» و«مسؤولياته الخاصة» من جهة ثانية.

بلغة مغايرة ستيين لنا ان لجونا إلى الالتزام يدفعنا إلى ادخال تعديلين هامّين عل هذا الموقف الروسي الهرشولدي. يتناول التعديل الأول قول هرشولد بان الموظف المدني يلتزم «يجب ان لا يعمل لهذه المثل لأنها مثله». هذا صحيح. ولكنه يعمل لها، ويجب ان يفعل ذلك، لأنها صحيحة وسليمة وتفرض بالتالي عليه واجب هذا العمل. في الواقع صحتها وسلامتها هما بعض الأساس الذي يبنى عليه التزامها بها فكراً وفعلًا.

إذن: انه يعمل لحساب هذه المثل لا لأنها له فحسب بل لأنها صحيحة. وانها لم تكن لتكون له لو لم تكن صحيحة. لأنها صحيحة تصحح له. وبالتالي، وللسببين معاً يعمل لها.

وهكذا يجيبها التعديل الثاني. وهذا التعديل يتناول قول هرشولد. بان الموظف المدني ويصح ان يفعل ذلك، أي ان يخدم تلك المثل لأنها مثله، خارج مسؤولياته الرسمية. ان هذا التمييز بين المسؤوليات الرسمية والمسؤوليات غير الرسمية يحمّر قيمته في إطار الالتزام الرصين والمسؤول. عندها، يتصرف الانسان في الحالين تصرفاً مسؤولاً - يخدم مثلاً لأنها صحيحة فيبتهاها، أي أصبحت له ونوى جاداً أن يفرس بنورها في أرض الواقع، أعمالاً وأفعالاً.

الموضوعية والتجرد

وكما واجه هرشولد، كذلك يجابه كل روسوي، مشكلة تتعلق بإمكانية كون الانسان موضوعياً أو حيادياً - خصوصاً في الحالات التي تتنافر فيها المصلحة العامة والمصلحة الخاصة... وخصوصاً كذلك عندما تكون المصلحة الخاصة تلك المشاكسة والمصلحة العامة هي مصلحة ذلك الانسان الذي يتفق ان يكون هو نفسه الحكم. بقضية التنافر تلك. ولا تنحصر المشكلة بالروسوين. انها مشكلة انسانية لا يصبح التهرب من مواجهتها ومن مسؤولياتها الأدبية والاجتماعية.

فهذا هو المؤرخ ي. هـ. كار، المؤرخ الانكليزي الشهير يتعرض لها وان بصورة غير مركزة تماماً في مقتبسه التالي:

«الصعوبة ليست في أننا لا نقدر ان نجد فريقاً من الأشخاص المُتبعين بمبادئ الإنصاف وحسن الحس المشترك، بل بالأحرى في أن التجرد والإنصاف وحسن الحس المشترك ليست هي الصفات الأولية، أو حتى، على كل حال، الصفات الوحيدة

التي يتطلبها القرار بالنسبة لهذه القضايا. تلك هي قضايا سياسية وتُحسم بطريقة تسمح بتدخل القوة - إما بشكل أصوات الأكثرية، كما في الديمقراطيات، وإما بشكل إرادة الديكتاتور أو الحزب، كما في الدول التحكيمية. ولا تتقرر أمثال تلك القضايا، لا في الديمقراطيات ولا في الدول التحكيمية، بواسطة محاكم «متجردة».

«The difficulty is not that we could not find a group of impartial persons deeply imbued with the principles of equity and common sense, but that impartiality, equity and common sense are not the primary, or at any rate not the sole, qualities which we require in a decision of such issues. These are political issues, and are settled by procedure which allows for the intrusion of power, whether in the form of a majority vote, as in democracies, or of the will of a dictator or a party, as in authoritarian states. Neither in democracies nor in authoritarian states are such issues decided by an «impartial» tribunal».

«... لا يمكن ان يكون ثمة علم اجتماعي غير متحيز. في مجتمع قائم على النضال الطبقي. فكل العلم الرسمي والليبرالي يدافع، بصورة أو بأخرى، عن العبودية المأجورة، بينما الماركسية اعلنتها حرباً لا هوادة فيها ضد هذه العبودية»⁽¹⁾.
أن تطلب علماً غير متحيز في مجتمع قائم على العبودية المأجورة، لمن السداجة الصيانية كان تطلب من الصناعيين علم التحيز في مسألة ما إذا كان يجدر تخفيض أرباح الرأسمال من أجل زيادة اجرة العمال»⁽²⁾.

ولكن لينين هذا نفسه: يعترف مقتضياً آثار انجلز، بأن الدولة وحياتياً واستثناءً قد تلعب دوراً مستقلاً. الدولة والثورة ص 14. Lenin, p. 2. see also.

وسوف نرى انها مفتاح لمشكلة سياسية ضخمة⁽³⁾.

وتتعدد أبعاد أهمية روسو بالنسبة لهذه القضية: - فقد أحس بالمعضلة احساساً عميقاً بليفاً، وقد أجاب عليها جواباً صحيحاً، وقد رأى، ان الموقف الصحيح من هذا

(1) لينين، «مصادر الماركسية الثلاثة وأقسامها المكونة الثلاثة» في كتاب ملوكس انجلز: هتورات، الجزء الأول، دار التقدم، موسكو، 1968. ص 28.

(2) لينين المرجع ذاته.

(3) راجع مقطع وهل يظهر العنف غير العنف؟ الجزء الثالث، الفصل الخامس من هذه الدراسة.

The International Civil Servant in Law and in Fact. Oxford Address: may 30th 1961.

E.H. Carr, The Twenty Years Crisis 1919 - 1939, Macmillan and Company, London, 1942.p.p.

260 — 261.

الجواب الصحيح يكُون، ركيزة متينة من ركائز التنظيم الاجتماعي الصامد - التنظيم الذي، عندما تضعف هذه الركيزة أو تنهار، ينهار هو بدوره ويتبعثر.

وجابهت هذه المشكلة فعلاً وعملياً الأمين العام الراحل للامم المتحدة مجابهة عنيفة. فقد تعرض في أواخر عهده في أمانة المنظمة العالمية إلى انتقادات لاذعة مهدمة تختصرها بتهمة الرئيس السوفييتي السابق نيكيتا خروتشيف حين قال في أوائل العام 1961:

«بينما توجد دول حيادية، لا توجد شخصيات حيادية».

مستجيباً لهذا التحدي وراذلاً لتلك التهمة يتهمي هرشولد، في خطاب تاريخي⁽¹⁾ له، إلى تعريف الخادم المدني الدولي الحيادي أو الموضوعي بالرجوع إلى التمييز السابق بين المصلحة العامة والمصالح الجزئية أو القومية أو الخاصة. يتوفر الحياد لمن «يتحرر من التأثير بمصالح أو عقائد قومية أو جزئية ويمس بالمسؤولية تجاه المؤسسة الدولية وحدها».

وهذه الأمانة العامة تكون دولية حقاً «عندما لا يضمير اعضاؤها وموظفوها أي ولاء لاية حكومة قومية»⁽²⁾.

ويضع المقتبس التالي فكرته الروسية في إطار أوسع وأكثر واقعية:

«ينبغي ان يبقى الخادم المدني الدولي تحت مراقبة قاسية ودقيقة. لا يطلب منه ان يكون حيادياً بمعنى انه لا تكون له ميول وكراهيات، او انه لا تكون هنالك مصالح قريبة من قلبه بصفتة الشخصية، او انه لا تكون له أفكار أو مثل ذات قيمة هامة. ومع ذلك، يطلب منه أن يكون علاناً بهذه الاستجابات الانسانية ولاجماً لنفسه بحلق ودرابة وبأسلوب تتعلم معه تأثيراتها على أفعاله وأعماله. وليس هذا بال مطلب الفريد. أو ليس واجب كل قاض محترف أن يفعل الشيء ذاته؟»⁽³⁾.

وعندما سئل⁽³⁾ هرشولد، بُعِثَ خطابُه في جامعة أوكسفورد، عن رأيه في رأي خروتشيف الناقد أجاب:

«قد لا يكون هنالك أشخاص حياديين موضوعيين. ولكن هنالك أفعالاً حيادية موضوعية يقوم بها الرجال المؤهلون، ذؤ الشخصية المنصهرة»!.

(1) Introduction to the Annual Report to the General Assembly August, 1961.

(2) The Oxford Address. Ref. also to the Tilden article.

press conference.

(3) في مؤتمر صحفي (التوكيد لنا).

نعم ان هذا التصرف، ولا شك، بفكر روسو - التصرف الذي قد يدعوه روسو، من زاوية تفكيره الخاص في إطار القرن الثامن عشر، تشويهاً. فعلى اذن ان ننتهي بفارق الزمن ونطور الأحداث. وحتى إذا لم نقم بكل ذلك بأمانة وإخلاص يظل الجواهر روسوياً. وعمل كل، بهذا المعنى يمتنا روسو.

هر شولد (أوروسو) ونقاده

وأخال روسو يحاييه متفديه، وبشيء من التعليل يناسب المقام، بقوله هرشولد:

وقد يبدو هذا المزيج من العناصر المحافظة والحرورية والاجتماعية - الراديكالية والدولية للمراقب السطحي غليظاً انتقائياً متطرفاً. إذا حدث ذلك، فيكون لأن ذلك المراقب قد أخفق في ان يرى ان هذه العناصر لم تهمز بالتمهلات متماسكة لتجمع بعضها مع بعض، بل على العكس قد تمت نمواً طبيعياً من نظرة أساسية واحدة هي أبعد ما تكون عن الرغبة في ان يكون لصاحبها اصبح في كل فطيرة أو عن عدم القدرة على الاختيار المسؤول بل على العكس تقود إلى الشعور بالغربة عن جميع الأحزاب السياسية. وذلك بفضل الانسجام المتسق الذي يفرض ان ينعكس موقف الانسان الشخصي تجاه الحياة في تصرفاته في الحقل السياسي.

أما توضيح الروابط، أو بعضها، بين مفكر القرن الثامن عشر وأبرز موظف مدني دولي لبداية النصف الثاني من القرن العشرين فهو من جملة الغايات التي تهدف دراستنا إلى تحقيقها.

ولقد عبرنا في «بدي» على أبرز تلك الغايات وأكثرها إلحاحاً.

وهل نحتاج إلى تذكيره ايانا بان التضحية هي جوهر المواطنة الحققة - وخصوصاً في الأوقات الصعاب ؟ ستذكر ذلك عن كتب.

وفي نهاية المطاف سوف نرى ان «حقوق» روسو «الطبيعية» هي ذاتها، وبشيء من التعديل بالطبع، «حقوقنا الانسانية». لقد شبَّ الفقى المراهق عن الطوق فأصبح رجلاً ناضجاً تتحكم الحكمة المنهجية بأسلوب تفكيره لتتخمر واقعية ممارسته ممزوجة بعبير الزمان وتجارب التاريخ.

القسم الثاني

كتاب

العقد الاجتماعي في تاريخ الفكر السياسي

الفصل الاول

المسألة وأهميتها

ربما كانت نظرية الحقوق الطبيعية، كما تفتح براعمها في كتاب العقد الاجتماعي، الفكرة الأكثر ابتكاراً من أفكار جان جاك روسو السياسية. وكثيرة هي المفريات التي تدفع بأحدنا إلى الاعتراف بأن الشهرة التي يتمتع بها روسو هي شهرة مستحقة بقدر ما تنشأ من الفهم الصحيح لنظريته بالحقوق الطبيعية - هذا على الرغم من الترابط بين هذه الشهرة والاسم المعروف للإرادة العامة.

واننا لنعتبر هذا الأمر تصحيحاً هاماً لانحراف نابع عن سوء فهم في تاريخ تطور الفكر السياسي.

غير أن تلك النظرية، وللأسف، كانت دائماً عرضة لإساءة الفهم والتفسير.

فمقصود هذا القسم من البحث، إذن، مزدوج: - أنه يحاول، أولاً، أن يدرس العلاقة بين الإرادة العامة والحقوق الطبيعية كما يفهمها روسو، كما وأنه يحاول، ثانياً، ونتيجة لذلك، أن يساعد على عملية نقش الغيوم المتلبدة من سوء الفهم أو التفسير الذي لف هاتين النظريتين طيلة تاريخهما الفكري ولحُف تطبيقهما العملي.

ونتوقع أن تنشأ عن هذه المحاولة نتيجة هامة واحدة على الأقل - هذا إذا صححت ادعاءاتها الأولية وصمد تصميمها العام. تلك هي تصحيح التفسيرات التقليدية المعروفة لأراء روسو التي سنعالج .

فقد قرأ بعض المفكرين في نظرية روسو الحقوق الطبيعية التقليدية صافية صرفة وبسيطة . من هؤلاء الاستاذ الفرد كويان :

«يسند لوك، كما يسند روسو، قضيته إلى حقوق الإنسان الطبيعية التي لا يُنتزَلُ عنها»⁽¹⁾.

وقد رأى فريق ثانٍ في تلك النظرية اقراراً واضحاً بالحكم التوتاليتاري التام. وعدد هؤلاء كثير وافر. أو لم يكتب الاستاذ ارنست كاسير (Ernest Cassirer) في مسألة جان جاك روسو ما ينم عن ذلك؟

«ولكن محاولة كهذه لوضع حدود للدولة كانت بعيدة كل البعد عن ذهن روسو. فكتاب العقد الاجتماعي يملن ويمجد مطلقة الدولة التي لا تحدّها حدود على الإطلاق. وتتشم، حسب تعاليمه، جميع الارادات الخاصة والشخصية في قبضة الارادة العامة القوية»⁽²⁾.

ويقول أيضاً:

«وهل اصدر تاي (Tain) حكماً قاسياً جداً على روسو عندما سمى، في مؤلفه أصول فرنسا المعاصرة: (Contemporaine, Origines de la France) كتاب العقد الاجتماعي تمجيداً للطغيان، وعندما وصف الدولة الروسية بأنها سجن أو دير؟»⁽³⁾.

وكذلك يكتب الاستاذ فوجان (C.E. Vaughan) المتخصص في دراسته لفكر روسو ما يعطي الانطباع ذاته.

وفي مؤلفاته الأخيرة يعظم روسو ادعاءات المجتمع ومطالبه إلى حد يتطرف حتى تنوب معه وتنفى مصالح الفرد وحقوقه»⁽⁴⁾.

وها هوج. ل. تولمان (J.L. Tolman) يردد المعزوفة ذاتها بقوله:

(1) الفرد كوبان (A. Cobban)، ادمون بيرك والثورة ضد القرن الثامن عشر، لندن، 1929، ص 44. (A. Cobban, *Edmond Burke and the Revolt against the Eighteenth Century* London, Allen and Unwin, Ltd., 1929. P.44)

(2) ارنست كاسيرا. مسألة جان جاك روسو ص 52.

(Ernest Cassirer, *The Question of Jean Jacques Rousseau*) p. 52.

(3) المرجع ذاته الصفحات 8 و 22 و 24 و 53.

(4) ث. ي. فوجان: الكتابات السياسية لجان جاك روسو، المجلد الأول ص 5 والمقدمة ص 11.

وص 117

C.E. Vaughan, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*. Vol. i. p. 5 and Introduction. P. 11/117.

«إذا كان الرجوع المستديم لعامة الشعب، لا هيئة تمثيلية صغيرة، من الأمور التي نجب للمحافظة عليها، وإذا افترض الاجتماع في الوقت ذاته، فليس هنالك مهرب من الديكتاتورية. هذا هو مضمون الاصرار الروسي على النقطة الهامة ان القاعدة يجب ان لا يضعوا أمام الشعب الا أسئلة ذات صفة عامة، وانهم ينبغي فوق ذلك، ان يعرفوا كيف يضمنون الاسئلة الصحيحة. . . ، وإذا كان الاجماع مرغوباً به، فينبغي ان يستحصل عليه بالارهاب وبالحيل الانتخابية. . . »⁽¹⁾.

ويأتي قول الاستاذ كول (G.D.H. Cole) ليزيد الطين بلة بالنسبة لهذه القضية:

«يمكننا القول: ان روسو قد اظهر بأي حال وباعتبار واحد، ميلاً توتاليتارياً قوياً. فقد قرر ان الدولة يجب ان تكون - بالرغم من علم صلاحيتها، وهي تمارس الارادة العامة، بالتدخل بجميع الشؤون التي تؤثر بحياة المواطنين - الحكم الوحيد والنهائي في تقرير الحدود التي يخضع لها هذا التدخل»⁽²⁾.

ولس فريق ثالث تناقضات حاسمة بين عناصر النظرية الروسية الفردية وعناصرها المجموعية. من هؤلاء العلامة الاميركي جورج ساين (George Sabine):
«... ومعالجة روسو للقضية ناقضت ذاتها أحياناً في إطار الصفحة الواحدة»⁽³⁾.

ويظهر ان الاستاذ فوجان (CE Vaughan) يشارك الاستاذ ساين بهذا الرأي فيقول:

«وليس المبدآن اللذان ينبغي ان نضع لهما معاً مجالاً في حلولنا السياسية المعاصرة - مبدأ الحرية الفردية ومبدأ... حق الدولة في المبادرة أو السيطرة - لينسجا في كتابات روسو»⁽⁴⁾.

(1) ج. ل. تولمان. مصادر الديمقراطية التوتاليتارية. لندن، 1951، ص 46.

(J.L. Talmon, The Origins of Totalitarian Democracy. London (1951 p. 46).

(2) ج. د. هـ. كول ونظرية روسو السياسية في كتابه مقالات في النظرية الاشتراكية، لندن، 1950 ص 124.

(G.D.H. Cole Rousseau's Political Theory in Essays in Social Theory. Macmillan & Co. Ltd. London, 1930, p.124).

(3) جورج ساين، تاريخ النظرية السياسية، الطبعة الثالثة 1961 ص 589.

(George Sabine, A History of Political Theory, 3rd Edition, 1961 p. 589).

(4) ث. ي. فوجان رسالة روسو لحقوق الحاضر في كتاب دراسات في تاريخ الفلسفة قبل روسو وبعده. مانستر. مطبعة الجامعة. للمجلد الأول 1925 صفحات للمقدمة 22 - 23.

ويعبر عن الرأي ذاته في كتاب مغاير حيث يقول:
ويعد الاعتراف بكل شيء، يرى العنصران المتنافسان: الفرد والمجتمع، في عدا
سافر أحدهما تجاه الآخر⁽¹⁾.
مقتبس من پول وارد .
وحاول فريق رابع⁽²⁾ ان يقيس مدى هذه الاتهامات المتناقضة وقوتها، مفتشاً عن
نظام يقرب بينها بقدر المستطاع.
يعتقد كاتب هذه الدراسة ان جميع هذه التفسيرات تسيء بعض الشيء إلى قضايا
'العقد الاجتماعي' فتشوهها، وهي، بالتالي ولذلك، تحتاج إلى اعادة نظر شاملة
ومتعمقة .

(C.E. Vaughan, *The Message of Rousseau to the Present Time*, quoted in *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, Manchester, University Press Vol. 1. 1929 pp. XXII—XXIII).

(1) ث. ي. فوجان الكتابات السياسية لجان جاك روسو المجلد الأول، ص 5. ويقتبسها أيضاً أ. كاسيرا في كتابه مسألة جان جاك روسو ص: 10

(C.E. Vaughan *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau* Vol I, p.5. Quoted in E. Canirer, *The Question of Jean Jacques Rousseau* P. 18.

(2) منهم - جون - و. شاهان روسو: أهو كلي أم محروقي؟ مطبوعات جامعة كولومبيا نيويورك 1956.
John W. Chapman, *Rousseau: Totalitarian or Liberal?* Columbia University Press N. Y. 1965.

الفصل الثاني

مصادر سوء الفهم

نادراً ما يكون التعبير عن أفكار جديدة مبتكرة بلغة تقليدية قديمة أمراً سهلاً. لذلك تبين أن العقد الاجتماعي مضلل معاً فيما يتعلق بمعتقد الحقوق الطبيعية وفيما يتعلق بمعتقد الإرادة العامة. ولا تنحصر مسؤولية شيوع سوء الفهم هذا بابتكارية روسو للأفكار وحدها. هنالك ولا شك أسباب عديدة لذلك. «وتورط تطور نظرية الإرادة العامة في كتاب العقد الاجتماعي في تعارضات. وكان السبب في ذلك، ولو جزئياً، غموض أفكار روسو وضبابيتها؛ وجزئياً أيضاً، أن روسو كان يميل ميل الخطيب إلى لغة التعارضات»⁽¹⁾.

ومع أن تحليل جميع هذه الأسباب هو أمر خارج عن نطاق هذا البحث، يبقى لزاماً علينا أن نحاول رؤية هذه المعتقدات من الزاوية التي اختارها روسو نفسه، وإن نبحت عناصرها الجوهرية باذلين جهدنا في الدرجة الأولى سعياً وراء تفهمها لا تفتيشاً عن شوائبها.

التواصل اللغوي

مبتدئين بصعوبة التواصل، علينا أن نلاحظ باهتمام التأفف الذي أطلقه روسو أكثر من مرة من فقر اللغة.

(1) جورج سابين، تاريخ النظرية السياسية، الطبعة الثالثة 1961 ص 588.

(C. Sabine, A History of Political Theory, 3rd ed., 1961, p. 588).

وأيا القراء النبهاء، أرجوكم ان لا تستعجلوا بإتهامي هنا بأنني أتناقض نفسي. ان التعابير ذاتها تجعل هذا أمراً لا مفر منه. وخصوصاً عندما نلاحظ فقر لغتنا. انتظروا تروا»⁽¹⁾.

كما وانه ينبغي ان نهتم باعتراضاته المتكررة على الأسئلة الحاطة، الموهبة الصيغة، والمشوشة.

«وإذاً، فحاصل حدوث هذا التعاقد البدائي وصوت العدد الأكبر يلزم جميع الأصوات دائماً. هذه هي نتيجة التعاقد ذاته. وقد يسأل: كيف يمكن الانسان ان يكون حراً وجبراً على ملاحظة قرارات ليست عزائمه؟ وكيف يكون المعارضون احراراً أو خاضعين لقوانين لم يوافقوا عليها؟».

«أجيب بان المسألة قد أسوء وضعتها بهذا الشكل. للمواطن يوافق على جميع القوانين، حتى التي تسن على الرغم منه. وحتى التي تجارزه إذا ما جسرؤ على انتهاكها...»⁽²⁾.

«ويلوح هذا مخالفاً للاراء العامة الشائعة. غير انني ينبغي ان اعطى وقتاً كافياً يسمح لي بمرض آرائي»⁽³⁾.

«فهل يستتج من ذلك انعدام الارادة العامة أو فسادها؟ كلا...».

«ويصر كل واحد... انه لا يستطيع فصل مصلحته عن المصلحة العامة...، وإذا تخطلت هذا الخير الخاص، وجدته يريد الخير العام في سبيل مصلحته الخاصة ككل فرد آخر، حتى».

«انه إذا ما باع صوته بنقد لم يُقن الارادة العامة في نفسه، بل إنما هو يتجنبها. ويقوم الخطأ الذي يقترفه على تغير حال السؤال وعلى الجواب بخصوص أمر غير الأمر الذي يسأل عنه. وذلك ان يقول بصوته: «انه من النافع لهذا الرجل أو الحزب أو ذلك

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع (حاشية).

(Jean Jacque Rousseau, The Social Contract, BK. II Chap. 4 footnote).

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي. الكتاب الرابع. الفصل الثاني (التوكيد لنا).

(3) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

راجع تعليقات روسو على تناقضات:

J.J. Rousseau: The First and Second Discourses, ed. Roger D. Masters, St. Martin's press, N.Y. 1964, pp. 25 — 26.

الرجل أو الحزب ان يفوز هذا الرأي أو ذاك الرأي، بدلاً من ان يقول: «انه نافع للدولة»... (1).

«ويسأل: كيف ان الافراد الذين ليس لهم حق التصرف بحياتهم الخاصة يمكنهم ان ينقلوا إلى السيد هذا الحق الذي لا يملكونه؟، يظهر لي ان صوية الجواب على هذه المسألة تكمن في كون هذه المسألة بالذات قد أمي، وضمها» (2).

ومن زاوية هذه النظرة، نرى على الفور انه لا ينبغي ان نسأل لا حق يحق له وضع القوانين... ولا من كون الأمير فوق القوانين...

«ولا من كون القانون غير عادل... ولا من كيفية كون الانسان حراً وتناخضاً للقوانين معاً...؟» (3).

بعض الأسئلة لا يصح ان تسأل في إطار نظام سياسي معين. هذا أمر ينبغي ان نقره. ولا يحرم نظام روسو من هذا الحق. غير انني لا أرغب في دفع هذه الفكرة أبعد مما يجب. قصدت بالإشارة إليها ان أضمح تألفات روسو في سياقها المسوغ. وتفسح هذه التألفات مجالاً واسماً لتفسيرات متعددة. هذا صحيح. تفسيري الشخصي لها يتجه نحو الاعتقاد بانه من غير العدل ان تواجه نظام روسو السياسي، أو مطلق نظام فكري أو سياسي آخر، بأسئلة أو بأفكار مستبقة - حتى ولو كانت هذه الأسئلة أو الأفكار تقليدية؛ شائعة. اننا نقدر، اذا شئنا، ان نذكر مثل هذه الأسئلة التقليدية عندما نقيم الاقتراحات التي يتقدم بها منا المفكر الذي نقرأ. ولكننا لا نقدر، إذا أردنا ان ننضمه على حقيقته، ان ندع تلك الأسئلة التقليدية تشوه توصياته واقتراحاته. بكلمة ثانية، اننا لا يجب لنا ان نفرضها عليه. اننا مدينون لمطلق مؤلف نقرأه بجدية واهتمام بان ننظر إلى الأمور، ولو وقتياً وتجرّيباً، بالنظارتين اللتين يؤدّ هو أن بليسا ايها. وإذا صح هذا الرأي على الاطلاق فانه يصح ولا شك على روسو.

وللتدليل على صحته بوجه عام نقتبس ما يلي من مفكر ذي شأن واحترام لا ينكر ان في حق فلسفة التاريخ:

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الرابع الفصل الأول (التوكيد لنا). فبدلاً من ان يتمحور السؤال، وكذلك الجواب، حول المصلحة العامة، يتمحور، بفضل الانحراف المذكور، حول المصلحة الخاصة.

(2) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل الخامس (التوكيد لنا).

(3) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل السادس (التوكيد لنا).

«ولكن، وبدون أدنى شك يصح القول بأن رائكه وبالرغم من أنك تجده في أعماله، لا بد من أنك ستفقد هنالكَ - اللهم إلا إذا حاولت أن تتأغمق بين عقلك وعقله»⁽¹⁾.

وما يصح من هذا المقتبس على رائكة وقارئه يصح أيضاً على روسو وقارئه. على كل حال، ما نقصد أن نوصي به لقارئه روسو هو شيء قريب جداً من جوهر الفكرة في هذه المقطوعة المختارة من كتاب الأستاذ بيتر جيل. ونعرف تماماً أن القارئ، بوسعه إما أن يتقبل هذه التوصية وإما أن يرفضها - إذ ذلك من شأنه. ولكننا من جهتنا نبتدىء بتطبيقها - هذا مع العلم بأننا أجلاً - أم عاجلاً في رحلتنا الاستطلاعية هذه سنعيد عن الخط الذي تنصحننا باتباعه.

التواصل الفكري

وعندما نواجه الصعوبة لا على صعيد اللغة والتواصل عبر الرموز فحسب بل وعلى صعيد التواصل الفكري أو الروحي، كذلك « نضطر إلى الاهتمام بما يكمن وراء رفض روسو للنظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية. وعلى الخصوص هل يعني رفض روسو هذه النظرية رفضاً للحقوق بمطلق شكل أو معنى أو تفسير؟ وسيقودنا بحثنا تفتيشاً عن جواب لهذا السؤال إلى تحليل نقدي لنظريته في سيادة الإرادة العامة. وسنرى أن التعارض: « الإرادة العامة تمير انساناً على أن يصبح حراً » هو جزء، ولو حساس جداً، من مشكلة أعم وأشمل.

تهاقت النقاد

بمعالجة هذه المصادر الأولية يهون علينا فهم الأفكار الروسوية الأساسية وانسجامها. ويكون اقضاء هذه المصادر الأولية لسوء الفهم المسيطر على تفسيرات آراء روسو السياسية، وتصويب الأخطاء الكلاسيكية التقليدية المنطوية عليها هذه التفسيرات، شطراً فحسب لمشاكلتنا العامة.

نظرة إلى المستقبل

ومع هذا، فإن عملاً كهذا ضروري جداً ولا مهرب منه بصفته خطوة أولية على الطريق الموصل إلى المهمة الالهامية لهذا البحث: ما هي العناصر الباقية من أفكار روسو؟ ما هو مقدراً صحتها وسلامتها؟ وكم هي واقعية؟ وكيف تساعدنا على معالجة مشاكلنا الحياتية الحاضرة؟.

(1) بيتر جيل، مناقشات المؤرخين، لندن ب. ت. باتسفورد ليمتد، 1955، ص 3.

Pieter Geyl, *Debates With Historians*, London, B.T. Batsford Ltd. 1955, p.3.

وبالرغم من أن هذا القسم هو الأهم، فإننا ستعرض إلى صيغة أجوبة أو ما يشبه الأجوبة بشيء من السرعة المفترضة في معرض الاقتضاب وبالتلميح أكثر من التصريح. ولنا في ذلك أكثر من مبرر. ألا يلاحظ القارئ الفطن أن أجوبة مفصلة متسلسلة في إطار عام للمقاييس والمفاهيم يصبح أن يعتمد فلسفة حياة تتطلب أكثر من كتاب؟.

الفصل الثالث

مشكلة رُوسو وأبعادها

فجد يفهمنا ان نلاحظ ان هذه المشكلة الروسية ذات ابعاد ثلاثة . يضع البعدان الثاني والثالث منها روسو في المجرى التاريخي للفكر السياسي الذي تدور رحاه حول التعاقد الاجتماعي . محور هذا التفكير هو السؤال : كيف يمكننا ان نحدد قوى الدولة وسلطتهم بشكل يحفظ للأفراد الأعضاء فيها حقوقهم الطبيعية؟ على الأقل يضع روسو هذا السؤال أمام عينيه ، وبذلك يبقى ملازماً للتفكير التعاقدي التقليدي في تاريخ النظرية السياسية - مع العلم ان أجوبة روسو لهذه الاسئلة ، ومن زاوية هذين البعدين : - مدى سلطة الدولة ، والحقوق الطبيعية للفرد ، تقطع كل صلة بذلك التقليد وتنزع الفكر السياسي نخعاً عنيفاً وقوياً .

البُعد الأول لمشكلة روسو

وكذلك البعد الأول لمشكلته . انه يدخل على الفكر السياسي تقليداً ، إذا صح ، يقلب التقليد القديم رأساً على عقب . وهكذا يضع روسو نفسه صيغة هذا البعد من المشكلة :

«سأحاول في هذا البحث ان أمزج دائماً وأبداً بين ما يبيحه الحق وما تأمر به المصلحة» .

«وذلك بشكل يصبح مستحيلاً معه الفصل بين العدل والمنفعة» (1) .

(1) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الأول ، للمدخل .

وعلينا ان نتذكر ان وعد روسو هذا هو وعد بالربط بين مقولتين طالما تضاربتا: المنفعة والعدالة: انه لممكن طبعاً ان يتصرف بعض الناس الكاملين، وتحت ظروف مثالية كاملة أيضاً، بطريقة تضمن تحقيق هاتين القيمتين. ولكن، يجب ان لا ننسى ان هذا التحقيق كان ولم يزل تاريخياً، وربما سيبقى، الشواذ أكثر منه القاعدة.

يطمح روسو في جعل الشواذ لا قاعدة أدبية عامة للتصرف الانساني فحسب، بل أيضاً قانوناً طبيعياً: - أي قانوناً ينطبق وينطبق دائماً وأبداً بحكم طبيعة الانسان ويفضل التنظيم الاجتماعي معاً.

«فإنني هي التفتيش عما إذا كانت هنالك مطلق قاعدة يقينية ومشروعة في النظام المدني، لدرسنا الناس على ما هم عليه بطبيعتهم والقوانين كما يمكن ان تكون»⁽¹⁾.

يتطلب هذا، ولا شك، ترويضاً جديداً جداً للمشاعر الانسانية وتوجيهها مضميناً لرغبات الانسان الدافعة به للعمل. كما وانه يتطلب تنظيمياً كاملاً ومثالياً للمجتمع. ولم يكن الحلم بتحقيق مثل هذا المجتمع، كما سنرى، مثالياً إلى حد يمنع روسو من محاولة تحقيقه عبر مقترحات وآراء، ان لم تكن مبتكرة تماماً، هي ولا شك غريبة غير مألوفة. وعلى كل حال تستحق الدراسة المتعمقة.

البعد الثاني لمشكلة روسو

يحمل هذا البعد الثاني للمشكلة روسو إلى ما قبل بداية المجتمع المدني. وهكذا فيختلف هذا البعد بذلك عن البعد الأول للمشكلة - البعد الذي ينشأ في نطاق المجتمع المدني ويحد حله في هذا النطاق بالذات.

وإذا أظهر البعد الأول من المشكلة إلى أي مدى يقدر روسو ان يخلق في أجواء المثالية، والطموح، فهذا البعد الثاني من المشكلة يبين إلى أي حد يقدر روسو ان يقرص جلور فكره عميقاً في أرض الواقعية.

يجبر هذا البعد الثاني روسو على دراسة حالة الانسان في الحالة الطبيعية. يعجز الانسان الفرد في هذه الحالة الطبيعية عن تحمّل أحياء حياته:

«إن تلك الحالة البدائية لا يمكن ان تلوم. والجنس البشري، لذلك، عليه اما ان يهلك واما ان يغير نمط حياته»⁽²⁾.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، للدخل.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السادس.

ولهذا العجز أسباب :

وقد انتهى الناس في تلك الحالة الطبيعية، إلى وضع نشأت عنه عراقيل تسد على كل منهم منافذ السلامة والأمن بتغلبها على جميع مساعيه ومحاولاته الرامية إلى بقائه والحفاظ على سلامته⁽¹⁾.

الاختيار الحاسم

أمام الإنسان الفرد في الحالة الطبيعية، إذن، اختيار حاسم: اما ان يقبل بالفناء واما ان يحاول اكتساب قوة كافية، بمساعدة أخيه الإنسان، تمكنه من التغلب على العراقيل التي تقف في سبيل تحقيقهم سلامتهم وعيشهم الأمن. فمئذ البداية، إذن، ومن مرتقب هذا البعد للمشكلة، يؤكد روسو على الخاصية الوجدية والواقعية للوضع الانساني على عتبة المجتمع المدني.

أوليس من التجني، والحالة هذه ان يذهب أحد أساطين الفكر في تاريخ النظرية السياسية إلى ان الحالة الطبيعية لدى روسو هي مجرد خلق وهمي⁽²⁾.

كما وانه ليس من العدل بشيء ان توصف محاولة روسو تفسير دخول الانسان كفرد في وحدة اجتماعية وكأنها محاولة تعتبر هذا الاندماج الاجتماعي من جهة الانسان الطبيعي عملية اعتباطية فحسب. هذا ما زعمه ماركس وانجلز⁽³⁾. ويُنسَر هذا الزعم، في ضوء البحث الحالي، كل قيمة. انه مجرد اساءة تفسير.

ويذهب لينين، في جوابه الماركسي على السؤال: وماذا يجعل مؤسسات القوة (الجيش والبوليس) في الدولة ضرورية؟ مذهباً مناوئاً للمذهب سبنسر (H. Spencer) وميخايلوفسكي (Michailovsky) غير الثوري ومتقرباً كثيراً من مذهب روسو حيث يقول: ان الجواب اللاثوري «يحيط بالغموض الواقع الأهم والأساسي، يعني انشقاق المجتمع إلى طبقات متحاربة لا يمكن التوفيق بينها»⁽⁴⁾.

(1) المرجع ذاته.

(2) جورج ساين، تاريخ النظرية السياسية ص 588.

راجع أيضاً الفصل الثامن من هذا الجزء «نهم مردودة».

(3) نراجع أيضاً «تتكر روسو للحقوق الطبيعية التقليدية». - «هدم الحاجز بين الفرد والمجتمع» فيها على.

(3) ك. ماركس وف. انجلز - الايديولوجية الجبرماتية - نيويورك 1947، ص 75. K. marx and.

K. marx and F. Engels, The German Ideology N.Y. 1947, p. 75.

(4) ف. أ. لينين، الدولة والثورة، بيكين، 1965، ص 11.

Lenin, V.I., The State and Revolution, Peking, 1965, p.11.

مأساة الانسان المنزول

وفي ذلك الوضع بالذات تتجلى مأساة الانسان الفرد المنزل عن جميع الناس بأجل مظاهرها. انه لا عجز، وحيداً، من ان يبقى !

مواجهاً هذه المشكلة الوجودية، من الطبيعي ان يختار الانسان الطبيعي، توجهه غريزة الحفاظ على الذات، ألا يفنى، حسب روسو. ويربط الانسان هنا بالانسان خوف كل منهم من الفناء المحتم منعزلين. فهم يخوفهم هذا متساوون. ومعاً يسهون في التفتيش عن مخرج من الأزمة المأساة. وإذا كان الناس في تلك الحالة «لا يستطيعون أنتاج قوى جديدة، فهم غير معلمين من وسائل البقاء. يبقى «التكتل والتأليف بين القوى الموجودة وتحريكها في خدمة غاية واحدة»، أحد أقرب المخارج:

«ولم يعد لديهم من أساليب الدفاع عن النفس والحفاظ على البقاء الا التأليف، بالتكتل، بين مجموعة القوى الموجودة سابقاً حتى تصبح، ويفضل تحريكها بدافع موحد وتسييرها متوافقة في اتجاه واحد، من القوة بمقدار يمكنهم من التغلب على مقاومة العراقيين»^(١).

فدخلوا فرقاء في التعاقد الاجتماعي. واصبحوا جسماً سياسياً واحداً. وولدت الارادة العامة: - ارادة هذا الجسم الواحد، والتي هي، وفي الوقت نفسه، ارادتهم جميعاً لانها تنشأ، كما تنشأ بالفعل، من مصلحتهم المشتركة بصفتهم اجزاء لا تتجزأ من هذا الجسم. وهكذا أصبح الانسان الفرد ذو الكيان المستقل القابل للانعزال الاجتماعي جزءاً من كل تربط بينهما وشائج قوي لا تفصم عراها. ان طبيعة الانسان قد تغيرت، وجوهره.

فللتعاقد الاجتماعي عند روسو فعل السحر. يستخدمه على ما يظهر، مَقْبَرَةً من الفردية المتطرفة إلى الاجتماعية الممتنة، وذلك بشطحة قلم. وان كنا سنبارك هذا الانتقال بالفكر السياسي من الفردية إلى الاجتماعية لأنه أقرب إلى وصف الواقع الانساني التاريخي والثقافي والاجتماعي، فستظل لنا إستدراكات فيها يتعلق بطريقة هذا الانتقال - سرعتها وسهولتها وشروطها، وفيها يتعلق بمعنى الاجتماعية.

الجلود الواقعية للإرادة العامة

وهكذا نرى ان الارادة العامة تمد جذورها عميقاً في أرض المصلحة العامة لجمعية

(١) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الاول، الفصل السادس

ابناء المجتمع دون استثناء. لذلك أخطأ طولان (J.L. Talmon) عندما تكلم منها «حقيقة رياضية»⁽¹⁾ أو «فكرة أفلاطونية»⁽²⁾ مع انه كان على حق، ولو جزئياً، عندما قال انها لها «وجود موضوعي»⁽³⁾.

وفي نهاية المطاف تكون الارادة العامة في رأي روسو شيئاً يشبه الحقيقة الحسابية أو المثال الأفلاطوني. انها تتمتع بوجود موضوعي خاص بها بقطع النظر عما اذا كان متصوراً أم لا. على انها ينبغي ان يكتشفها العقل الانساني. وعندما يتم ذلك لا يقدر العقل ان يرفض قبولها رفضاً غلباً. وبهذه الطريقة تكون الارادة العامة معاً خارجنا وداخلنا»⁽⁴⁾.

غير اننا أكثر اهتماماً الآن بدراسة مهماتها لا بتفاصيل طبيعتها.

مهمات الارادة العامة

واحدى مهماتها الاساسية هي ان تحفظ وحدة الجسم السياسي. وهذا يعني حفاظها على الأسس التي تقوم هي عليها - أي المصالح المشتركة لجميع ابناء الدولة بدون استثناء.

وبفضل من ذلك، عليها ان تقوّي هذه الوحدة وان تشدّ ازورها.

وفوق هذا، تقع عليها مسؤولية تهيئة الانتماء للقوى الموحدة في المجتمع:

«نعلّمهم ان يحركوا قواهم في اتجاه واحد وبفضل تحريكها بواسطة دافع مسبب واحد وبفضل التآلف المنسق بينها»⁽⁵⁾.

وهكذا يصبح واضحاً انه، حسب روسو، تتطلب المشكلة الواقعية حلاً واقعياً. وان كان التعاقد الاجتماعي قد فعل فعل السحر مغيراً طبيعة الانسان، فهو لم يحلّ بذلك جميع مشاكله. بالعكس لقد انتقل به إلى صعيد أعلى كثرت مشاكله وتطلبت، مع ما تطلبت، تنسيق الجهود وتحريكها متساندة نحو غاية عليا وهدف موحد.

مطلبة الارادة العامة

لندفع هذه الحجة إلى أقصى مراميها وأبعد استنتاجاتها.

(1) «Mathematical Truth.»

(2) «Platonic Idea.»

(3) «objective Truth.»

(4) ج. ل. تولان - مصادر الديمقراطية التوتاليتارية - لندن 1955 ، ص 41.

(J.L. Talmon, The Origins of Totalitarian Democracy. London, 1955 p. 41).

(5) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السادس.

الانسجام المنطقي والتوكيد الواقعي يتساندان هنا، على بُني رُوسو، فينتهيان في مفهوم مطلق للارادة العامة:

«ومن ثم فانه مما يخالف طبيعة الجسم السياسي ان يلزم السيد صاحب السلطان نفسه بقانون لا يستطيع نقضه. ولما كان هذا السيد لا يستطيع ان ينظر إلى نفسه إلا بصفة واحدة لحسب، لذلك، فهو في وضع الفرد المتعاقد مع نفسه. وبهذا يصبح واضحاً انه لا يوجد، ولا يمكن أن يكون، هنالك مطلق قانون أساسي ملزم للمهية الشعبية (الجسم السياسي). حتى العقد الاجتماعي ذاته لا يمكنه ان يكون هكذا ملزماً»⁽¹⁾.

وهكذا يكون الجسم السياسي ككل، كالفرد المواطن، صاحب حق نظري وعلمي معاً في الحرية⁽²⁾.

وعلى ان نذكر أنه بمناسبة واحدة فقط، أي حينما يُعْتَبَر صاحب السلطان بالنسبة لنفسه، يكون صاحب السيادة هذا مطلقاً⁽³⁾. أما حينما يعتبر بالنسبة للأفراد الأعضاء في الجسم السياسي، فعندها يصبح هذا السيد أو بالأحرى تصبح إرادته، الارادة العامة، غير مطلقة. بالأحرى إنما ترعاها، وتُتَبَدَّل، قيم أعلى وظروف أهم: جوهرية وواقعية ووجودية.

(1) جان جاك رُوسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السابع.

(2) بلغة مغايرة:

ان علاقة صاحب السيادة والسلطان بنفسه هي علاقة مطلقة، أما علاقة صاحب السلطان والسيادة بالمواطنين فهي علاقة غير مطلقة.

وبناء عليه ندهي أنه، حسب رُوسو، للارادة العامة بعدان: المطلق، وهو العلاقة بين السيد والسيد نفسه، وغير المطلق، وهو العلاقة بين السيد والمواطنين - وهذا مع الإشارة إلى أن «المطلق» - أي الذي لا تحته حدود على الاطلاق هو مفهوم يساء استعماله هنا، كما في كثير من الأحيان والظروف - ورعاً كلها!

الفصل الرابع

اقتناع أساسي جوهري

وحق حين يلعب السيد صاحب السلطان (أي الهيئة السياسية الشعبية) دور المطلق، لا يكون موضوع خشية أو خوف. هذا اقتناع أساسي لدى روسو في كتابه العقد الاجتماعي. وعلى أساس هذا الاقتناع يصبح بإمكان المواطن أن يتكفل كلياً على الحكم العقلي للسيد صاحب السلطان⁽¹⁾ وأن يركن إلى تصرفاته المسؤولة.

بإمكان المواطن، حسب روسو، أن يشك مثلاً بإمكانات المواطنين الآخرين أو بكافأاتهم - منفردين أو مجتمعين فرقاً وأحزاباً - طالما لا تشتمل هذه الأحزاب أو الفرق على المجتمع كله. وبإمكان المواطن أيضاً أن يشك بطبيعته هو نفسه مصدرًا من مصادر الاغراءات، وبالتالي، منبعاً للتصرفات الاجتماعية غير المسؤولة. أما الكل، السيد، الجسم السياسي، أو إذا فضلت الهيئة السياسية، فلا يحق للمواطن أن يشك به (أو بها).

لماذا؟

السيد جسم أدبي

إن السيد، في الدرجة الأولى، هو جسم أدبي⁽²⁾.

(1) أي مجموع الراشدين من أبناء المجتمع، المجتمع الذي يكون كل مواطن فيه جزءاً لا يمكن أن ينفصل عنه.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السادس.

«السيد بفضل ما هو عليه في الواقع فحسب، هو دائماً ما يجب ان يكون»^(١).
 بكلمة ثانية، ان السيد بما قد كان عليه فقط، هو ما يجب ان يكون عليه دائماً.
 يستتبع ذلك ان ما يقرره الكل، أي السيد، هو ذاته ما يجب ان يُقرَّر. يتدمج هنا
 «الواقع» مع «اللازم الواجب» في هوية واحدة.
 «وإذا ما تشاور الشعب الخبير بما فيه الكفاية ولم يكن بين المواطنين أي اتصال، فان
 العدد الكبير، للاختلافات الصغيرة يسفر عن الارادة العامة دائماً، ويكون القرار صالحاً
 أبداً»^(٢).

«يريد الشعب من جهته دائماً وأبداً ما هو صالح.. والارادة العامة هي صائبة دائماً
 وأبداً»^(٣).

اما السبب الذي يدعم هذا الرأي فهو القانون الطبيعي الجديد - القانون الرابع،
 في نظام روسو السياسي، بين العدالة والنفع ربطاً لا حل له.
 ويقطع النظر عن هذه الدعائم لهذه الآراء نرى في ضوء هذه الاقترارات ان الفكرة
 التي يعرضها جورج ساين في المقتبس التالي تصف حقاً ما يدعيه روسو:
 «ان إرادة المواطن، عندما تفهم على حقيقتها، تتدمج هويتها مع الارادة العامة
 للمجتمع، وتندمج هذه الارادة ذاتها ويندورها مع الأدبيات»^(٤).

وفضلاً عن ذلك يرى روسو ان المواطنين يتحسسون في طبيعة الجسم السياسي
 الأدبية نوعاً من الطمأنينة على مصالحهم وضمانه على ان هذه المصالح في مأمن من
 عاديّات الزمن والباطل.

لا تتضارب مصالح السيد ومصالح المواطنين

وفي الدرجة الثانية يتكون السيد، حسب روسو، بطريقة تجعل التضارب بين
 مصالحه ومصالح الناس اعضاءه أمراً غير معقول وغير طبيعي.

(1) المرجع ذاته، الفصل السابع.

(2) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل الثالث. (التوكيد لنا).

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السادس.

(4) جورج ساين، «التقليد الديمقراطي» المجلة الفلسفية جلد 61 سنة 1952 ص 463.

«والواقع ان السيد، وما انه لم يتكون وبكامله الا من الافراد الذين يؤلف بينهم، فلا يكون لديه، ولا يمكن ان يكون لديه، مصلحة مخالفة لمصلحتهم... ومن المحال ان يريد الجسم السياسي ان يوقع الضرر بجميع اعضائه. وسنرى، فيما بعد، ان الجسم السياسي (أو الهيئة الشمية) لا يستطيع الاضرار بأحد على انفراد»⁽¹⁾.

نفي المسببات المخيرة بالمجتمع عن السيد

وفي الدرجة الثالثة، ليس هنالك أي سبب يدعو السيد إلى وضع أضرال ليست بذات فائدة للمجتمع في أيدي المواطنين. انه حتى لا يقدّر ان يتمنى فعل ذلك. ذلك لأن هذا التمني، وبالتالي السبب، معارض معاً لقانون العقل وللقانون الطبيعي: «غير ان السيد من ناحيته، لا يمكن ان ينقل الرعايا بأي عبء غير نافع للمجاعة، حتى انه لا يستطيع ان يريد ذلك، وذلك لأن من مقتضيات ناموس العقل وناموس الطبيعة أيضاً ألا يحدث شيء بلا سبب»⁽²⁾.

وهكذا يعتبر السيد، ان لم يكن الهيئة التي تؤمن ائتمناً كاملاً تاماً، الجسم الذي يستأهل ان يؤمن على مصالحنا الحيوية أكثر من أي شخص آخر لدينا. لدعم هذا الاعتقاد ثلاثة أنواع من الأسباب: الأول، يتضمنه تركيب السيد الطبيعي أي يشكل لا تضارب مصالحه مع مصالح المواطنين. والثاني، كون هذا السيد جسماً سياسياً أدبياً أو هيئة أخلاقية. والثالث، يتجلى في منع روسو عن السيد الأسباب الداعية⁽³⁾ إلى استغلاله للشعب.

عقلانية روسو

يبرز لنا هذا السبب الأخير مشهداً تتمثل فيه «عقلانية» روسو تمثلاً واضحاً. المعروف عن روسو إجمالاً هو انتصاره للعاطفة ضد العقل⁽⁴⁾. غير ان هذا الأمر الشائع عنه، والصحيح أيضاً فيما يختص بنقاط معينة، ينبغي ان لا يعمينا عن تلمس بعض الخيوط في نسج النظام الروسي السياسي - الخيوط التي يصبغها العقل بألوانه الزاهية القرية من المثالية. ومن جملة هذه الخيوط استناد روسو إلى المبدأ العقلاني: «ومن مقتضيات ناموس العقل وناموس الطبيعة ان لا يحدث شيء بلا سبب».

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السابع.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

(3) جورج ساينز، تاريخ النظرية السياسية. ص 575 وما بعدها.

(George Sabine, A History of Political Theory P.P. 575 f.t.).

ولم يتفرد هذا المثل بإفشاء سر العقلانية الروسية . ولكننا نكتفي به . وطننا هو أن نسيج روسو السياسي في العقد الاجتماعي يقدم خطأ عقلياً خاصاً . ولكن بحث هذه القضية لا يدخل في نطاق هذا البحث .

الفصل الخامس

الإرادة العامة والإكراه

الاستنتاج الطبيعي مما سبق هو ان السيد وحده يؤمن على حق المبادرة باستعمال
الاكراه وحق ممارسة العنف»

الاكراه حقيقي

وليس العنف الذي نعني مجرد وهم : انه يقوم بمهمة ذات فعاليات اجتماعية واقعية
وتأثير حيائي قوي :

«يشتمل الميثاق الاجتماعي ضمناً، اذن، لكي لا يكون صيغة فارغة، على
تمهيد يمكنه وحده ان يمنح التمهيدات الأخرى قوة وفعل تطبيق . من باب الخوض للارادة
العامة يكره عليه من قبل الهيئة السياسية بأسرها . وأقل ما يعنيه هذا التمهيد هو الزام
التمرد بان يكون حراً . لأن هذا الشرط إذ يعطي كل مواطن للموطن يضمته ضد كل خضوع
شخصي . وهذا الشرط ينطوي ، كذلك ، على مفتاح ادارة الآلة السياسية . وهو وحده ،
يجعل المجهود المدنية شرعية - هذه المجهود التي تكون ، بدونه ، متعلقة جائرة وهرضة
لأبشع المساوىء»⁽¹⁾.

وتدعم فكرة هذا المقتبس فكرة المقتبس التالي :

«يوافق المواطن على جميع القوانين، حتى التي تسن على الرغم منه، وحتى التي

(1) جاز، جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الاول، الفصل السابع.

تجازيه اذا ما جرؤ على انتهاك حرمتها⁽¹⁾.

وهكذا يظهر ان الاكراه وعارسته، حسب روسو، ليسا امرين واقعين ضروريين فحسب. انهما أيضاً من المتطلبات الجوهرية للتنظيم السياسي. فقد اخطأ اذن جورج ساين عندما قال:

«ان ما يعتبر اكراهاً، هو كذلك ظاهرياً فحسب. وهذا ضرب من أسوأ ضروب التعارض»⁽²⁾.

«... وتعارض آخر مهم ومنفرز معاً هو تعارض «الحرية»... هو (أي روسو) قد حاول جاهداً ان يبرهن لا أقل من ان الاكراه الحقيقي لا يحصل مطلقاً في المجتمع وان ما يظن اكراهاً ان هو الا ظاهرياً كذلك - تعارض، هو الآخر، من أسوأ أنواع التعارضات».

«وبكلمات مغايرة، ليس الاكراه اكراهاً حقيقياً لأنه عندما يريد الانسان الفرد شيئاً يختلف عما يقدمه له النظام الاجتماعي، انما هو بذلك تابع لاهوائه فلا يعرف لا مصلحته الخاصة ولا رغباته الحقيقية»⁽³⁾.

الأكراه والقانون الطبيعي

وتُساند استنتاجنا حجة ثانية يتبناها روسو في معرض بحثه للقانون الطبيعي. ما لم تدعم القانون الطبيعي قوة اكراهية فعالة يظل مبدأ غير ذي فوائد تطبيقية مضمونة. بل قد تتردى الحالة أكثر من ذلك. يحدث ذلك عندما تستغل القانون الطبيعي هذا، معزولاً عن القوة الرادعة، فئة من المواطنين المنحرفين.

«وما هو حسن وخير وملائم للنظام هو هكذا بطبيعة الأمور وبلاستقلال عن المهود البشرية. وكل عدل يأتي من الله. فالله وحده هو مصدره. وإذا عرفنا كيف نتلقاه من هذا المقام الأعلى لما احتجنا لا إلى حكومة ولا إلى قوانين. ولا ريب في وجود عدل عام صاهر من العقل وحده. غير انه يجب ان يكون هذا العدل متبدلاً بيننا ليكون مقبولاً عندنا. ولو نظرنا إلى الأمور من الناحية الانسانية لرأينا ان قوانين العدل هي غير ذات فعالية عملية بين الناس لعدم وجود مؤيدات طبيعية لها. فهي لذلك، وإذا ما راعاها، كما يراعها في

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الرابع، الفصل الثاني.

(2) جورج ساين، تاريخ النظرية السياسية، ص 590-591.

(3) جورج ساين تاريخ النظرية السياسية. الطبعة الثالثة. نيويورك 1961. ص 590-591.

(George Sabine, A History of Political Theory, 3rd Ed. Holt, Rinehart and Winston, N.Y. 1961 p.p. 590 — 591).

الواقع، العادلون المخلصون تجاه جميع الناس من غير ان يراعيها احد لجناهم، نخدم مصالح الحبياء وتهدم أعمال العادلين المخلصين هؤلاء. فيجب اذن ان توجد قوانين وعهود تربط بين الحقوق والواجبات وتشد العذل إلى غايته⁽¹⁾.

وهكذا نرى ان روسو يجاري هويس في هذه النقطة. ما لم يجعل القانون الطبيعي جزءاً من القانون الوضعي يظل مطلباً هوائياً غير ذي جذور واقعية ثابتة بخدم الاشرار ويضر بالابرار.

«ويرى بوضوح كذلك ان الفريقين المتعاقدين فيما بينهما (عمل مثال التعاقد الذي نادى به توماس هويس) تابعان لقانون الطبيعة. فليس هنالك من ضامن لتمهدهما المتبادلة. وهذا يخالف الحال المدنية من جميع الوجوه»⁽²⁾.

حصر حق ممارسة الإكراه

بيد ان القوة اداة قد يساء استخدامها كما قد يحسن. ومن واجبات الفكر السياسي اتخاذ الاحتياطات المناسبة لمنع سوء استخدام القوة المكروهة أو على الأقل لتخفيف حدته ومدى تأثيره على أبناء المجتمع بعضهم مع بعض وبين المحكومين وحكامهم.

عملاً بهذا المبدأ تكثر الاحتياطات التي يقترحها روسو. منها حصر حق التصرف بالاكراه.

فينبغي ان نتذكر دائماً لا ان قوة الاكراه هي محدد واضح للنظام السياسي الروسي فحسب، بل أيضاً ان السيد وحده⁽³⁾، (أو الهيئة الشعبية في اجتماعها الدائم المتعقد شرعاً)، هو صاحب الحق والمسؤول الوحيد عن توجيه ممارستها. وممارسته لها ينبغي ان تكون دائماً، ما عدا حالة وحيدة، بالتكليف لا بالاصال⁽⁴⁾. ان للسيد حق تكليف الامير بممارستها الفعلية. وليس له الحق، ما عدا مرة وحيدة تفرضها الظروف القاهرة، بهذه الممارسة الفعلية. انها صيغة، من صيغ تعددت، لمبدأ «فصل السلطات».

(1) جان جاك، روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السادس. (التركيد لنا).

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل السادس عشر. (التركيد لنا).

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السابع والفصل الثاني عشر. والكتاب الأول الفصل السابع.

(4) المرجع ذاته، الكتاب الثالث، الفصل الأول، والفصل السادس عشر. راجع أيضاً ضوابط الإرادة العامة مقطع «فصل السلطات» في هذا البحث.

«الارادة العامة وحدها تقدر ان تلزم الافراد» (1).
«اذ ان قوة الدولة وحدها تقدر ان تؤمن الحرية لابنائها» (2).
«وذلك منعاً للاتكال الشخصي» (3).

يُونُ رُوسُو وَهُوس

وهكذا فاننا نرى، ثانية، روسُو، مشرباً بروح الواقعية، يصر على كون قوة الاكراه الحقيقية من الشروط الضرورية لتسيير اداة الحكم. ويشير هنا اتفاق روسو وهويس فيما يتعلق بعقم القانون الطبيعي العملي طالما لا تدعمه القوة المادية إلى مدى تأثر الأول بالثاني في وضع الثبرة على القوة في تسيير التصرفات الانسانية تسييراً مضموناً مؤتمناً. وفي هذا: يكمن جوهر واقعيته - على ما يتخلل هذه الواقعية من انغام مثالية عقلانية.

غير ان روسو، وخلافاً عن هويس، ينيط هذه القوة بالهيئة السياسية أو السيد لا بالأمير ليعيد الحالة الاجتماعية عن الحالة الطبيعية من جهة وعن الحكم التعسفي من جهة ثانية.

أما كيف يتم له ذلك فسينجلي مما نبحث عن كتب - وخصوصاً فيما يتعلق بضوابط السلطة السيدة.

(1) للمرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل السابع.

(2) للمرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل الثاني عشر.

(3) للمرجع ذاته، الكتاب الأول، الفصل السابع.

الفصل السادس

الضوابط المقيدة لسلطان الإرادة العامة

ولم يكنف روسو بحصر القوة الاكراهية تدبيراً للحد من تعسفيتها. حتى عندما تمارس الإرادة العامة وحدها هذه القوة وبالتكليف فقط - عدا حالة واحدة فقط ^(١)، يحاول روسو، ان يمنع حصول سوء استعمالها، واستطراداً ان يجد من نتائج سوء استعمالها، بمقترحات ومبادئ تتعلق بكيفية هذه الممارسة وبمصدرها وبطبيعة الجسم الممارس لها.

ولكن، وقبل التعرض لهذه الضوابط، ينبغي ان نتنبه إلى نقطة هامة في النظام الروسي.

نقطة التقاء

تلتقي عند هذه النقطة المحرجة بالذات عدة اتجاهات لفكر روسو، ويحصل هذا لأكثر من سبب: - أولاً، المشكلة التي يحاول روسو ان يحلها، وثانياً، طبيعة الانسان والتنظيم السياسي. فيجدربنا ان نكون جد حلرين ونحن نمشي على هذه الأرض الملساء كثيرة المزالق. ان ادق قلة اهتمام قد تقود هنا إلى ارتكاب هذا الضرب أو ذاك من ضروب سوء الفهم. فعلياً لذلك، ان نتنبه للأمور التالية:

أولاً، ان الإرادة العامة التي هي مطلقة من جهة هي أيضاً محدودة مقيدة من جهات أخرى.

(١) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل السابع عشر.

ثانياً، ان القوة الاكراهية التي تمارسها الارادة العامة هي معاً حقيقية ومشروعة.

ثالثاً، ان الانسان الفرد العضو في المجتمع تتجاذبه على الغالب قوتان متضابرتان، ويدوم هذا التجاذب حتى يتوصل الانسان هذا إلى مرحلة النضوج التام. وهاتان القوتان هما: مصلحته الشخصية الخاصة التي تنشأ عن وجوده الطبيعي المستقل، ومصلحته الناشئة عن كونه جزءاً لا يتجزأ من هيئة اجتماعية أكبر.

رابعاً، انه عندما تسيطر المصلحة الاولى على اعتبارات الانسان وتصرفاته على حساب المصلحة الثانية، يخسر الانسان حريته - بمعنى أنه يخفق في القيام بمهامه الاجتماعية بأمانة وإخلاص، ويتلکأ بالتالي، بالقيام بتعهداته التي تقرّر حرّيته المدنية.

وخامساً، انه عندما يحصل ذلك للإنسان الفرد تصبح الارادة العامة مغولة حق تصويب خطاه. وذلك بفضل أسباب متعددة، منها وأهمها، ان الانسان هذا ويمحض اختياره قد دخل فريقاً في التعاقد الاجتماعي. ويدخوله الطوعي هذا، ولو جزئياً، قد منح الارادة العامة تلك السلطة. وعملية التصويب هذه، حسب روسو، هي عملية تحرير للإنسان الضال. وهكذا فالارادة العامة تحبر مثل هذا الانسان ان يكون حراً.

هذا أقل ما يمكن ان يقال دفاعاً عن مفهومية هذه الفكرة التي ساد الاعتقاد بأنها نوع من التعارض المزعج. فاذا صح تفسيرنا هذا، ونؤمن نحن بصحته، بمعنى انه يتطابق مع ما يعبر عنه روسو في العقد الاجتماعي، اضمحلت فكرة التعارض تلك. ويحل محلها مبدأ لا يدعي فحسب انه منسجم متوافق الاجزاء بل أيضاً انه مبدأ ضروري وواقعي يتطلبه التنظيم السياسي شرطاً ضرورياً لتحقيق مفاعمه.

ونأمل ان تزيد ابحاثنا التالية في وضوح هذه الفكرة المتعددة الأبعاد والظلال.

الارادة العامة : مطلقة ومُقيّدة

وقد يفيدنا ان نتذكر هنا نقطة سبق لنا واشرنا إليها. وفيدنا أكثر ان ندفع تلك الإشارة خطوة أبعد.

الارادة العامة، في نظام روسو السياسي، ومع كونها من جهة مطلقة (أي عندما تعتبر ارادة السيد بالنسبة للسيد ذاته) فهي أيضاً محددة مقيدة من جهة ثانية (أي عندما تعتبر ارادة السيد بالنسبة لا للسيد ذاته بل للاعضاء الأفراد الذين يكونون الهيئة السياسية التي هي السيد). قد توضع الفكرة المزدوجة هذه بصيغة مغايرة. انه ليس بتعارض ولا بتناقض في إطار النظام السياسي الذي يبينه كتاب العقد الاجتماعي، ان يقال، كما يقول

روسو بالفعل، ان الارادة العامة هي معاً وفي الوقت نفسه مطلقة ولا تقدر ان تتعدى بعض الحدود.

ومن ثم نرى ان السلطة السيدة المطلقة المقدسة والمبرمة، كما هي بالفعل، لا تجاوز ولا يمكنها ان تجاوز، حدود المهود العامة⁽¹⁾.

وقد مرت معنا الاشارة إلى مطلقية الارادة العامة وإلى مبرراتها. ههنا الآن بحث قيودها الضابطة.

القيود الضوابط

المناسب العام والمصلحة العامة

«ولكن دعنا من الاعتبارات السياسية. لتعد إلى الحق، مقيمين المبادئ على هذه النقطة المهمة. فقد قلنا ان الحق الذي يحمله الميثاق الاجتماعي للسيد على الرعايا لا يجاوز النفع العام مطلقاً»⁽²⁾.

ولذلك، لا يلزم الرعايا بتقديم حساب إلى السيد عن آرائهم الا بالمقدار الذي يهم به المجتمع».

«وقد رأينا ان الحق الذي يمنحه التعاقد الاجتماعي للسيد على رعاياه لا يمكنه ان يتجاوز حدود المصلحة العامة»⁽³⁾.

«غير ان السيد، من ناحيته، لا يمكنه ان يتقل كامل الرعاية بأية قيود غير نافعة للمجاعة حتى انه لا يستطيع ان يبني ذلك»⁽⁴⁾.

تكفي هذه الاقتباسات، على ما نعتقد، للتدليل على ان الارادة العامة، حسب روسو، وعندما تعالج قضايا الرعاية، لا تكون مطلقة لا تحددها حدود. بل العكس هو الصواب. انها في هذه المعالجة تخضع لاعتبارات جوهرية. من هذه الاعتبارات النفع العام والمناسب لمصلحة الجسم السياسي العامة.

السيد هو جسم أدبي

ومجموعة أخرى من تلك الاعتبارات المحددة لسلطة الارادة العامة، هي تلك التي

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الثامن.

(3) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل الثامن.

(4) المرجع ذاته، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

نشأ، كما رأينا، من طبيعة السيد نفسه - وعلى وجه التخصيص، من كونه جسماً أدبياً
تندمج (1) مصالحه بمصالح الرعايا الذين يؤلفونه بطريقة ينعدم معها التصادم المعقول بين
تلك المصالح.

فصل السلطات

ومن دراسة طبيعة هذا السيد، كما يفهمها روسو، نتوصل إلى نوع ثالث من
الاعتبارات المحددة لسلطة السيد. فهذا السيد، حسب روسو، هو الهيئة التشريعية
الدائمة والوحيدة في الدولة. ولذلك فلا يحق لها، في النظام الروسي، أن تقوم بمهام
الهيئة التنفيذية. فبينما تعالج الهيئة الأولى الأمور من زاوية عامة ويقصد تحقيق غاية عامة،
تتخصص مهمة الهيئة الثانية بتطبيق القوانين المسنونة، في إطار هذه الاعتبارات، على أمور
خاصة وأشخاص معينين.

وهكذا فإنا نقرأ في العقد الاجتماعي صيغة خاصة لفكرة فصل السلطات:

«ومنى أقيمت السلطة التشريعية بشكل مرضي عنه يصبح الأمر الآخر الذي
ينبغي أن يقام هو السلطة التنفيذية. وما أن هذه الأخيرة التي لا تعمل إلا أموراً خاصة
ليست من جوهر الأولى، فإنها، بحكم طبيعتها، منفصلة عنها. وإذا كان من الممكن كون
السيد بصفته سيداً (2)، صاحب السلطة التنفيذية أصبح من الممكن أيضاً، ولزماً
لذلك، أن يحتفظ الحق والواقع اختلاطاً يشكل علينا معه التمييز بين ما هو قانون وما
هو ليس بقانون. ونتيجة لذلك لا تليث الهيئة السياسية المشوهة على هذا الوجه أن تصبح
فرسة العطف الذي أقيمت لتمنع حدوثه» (3).

بكلمة مغايرة، يرى روسو أن عدم الفصل بين السلطين التشريعية والتنفيذية يقود
حتماً إلى الحالة الطبيعية - حالة الاحتكام إلى القوة. فهذا التمييز، إذن، هو شرط من
شروط نجاح الغاية التي من أجلها أنشئ الميثاق الاجتماعي. بمعزل عن هذا التمييز تهزم
المحاولة ذاتها وغايتها.

ويتضح الآن لماذا قلنا سابقاً أن الإرادة العامة وحدها تمارس حق عملية الإكراه،
ولكن بالتكليف. أنها تكلف بذلك الهيئة التنفيذية.

(1) يراجع الفصل الرابع، مقطع: «لا تتعارض مصالح السيد ومصالح المواطنين».

(2) أي مشرعاً.

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الأول، والفصل السادس عشر.
(التوكيد لنا).

(●) راجع الفصل الخامس مقطع «حصر حق ممارسة الإكراه».

المهود العامة

وتعتبر بعض الخصائص الجوهرية للإرادة العامة حدوداً تقيد ممارستها السلطة. من هذه الخصائص الجوهرية ما تقرأ في معرض بحث روسو في المهود العامة. أثير السؤال في العقد الاجتماعي: - «وما هو، إذن، وعلى وجه التخصص فعل السلطة السيدة؟ وهذا هو جواب روسو على ذلك السؤال: -

«وما يكون عقد السيادة بحصر المعنى إذن؟».

«ليس هذا عهداً بين الأعلى والأدنى. هو عهد بين الجسم السياسي أو الهيئة السياسية من جهة وكل واحد من أعضائها من جهة ثانية».

«وهو عهد شرعي لأنه قائم على الميثاق الاجتماعي وهو عادل لأنه عمل يشترك به الجميع»⁽¹⁾.

«وهو نافع لأنه لا غرض له إلا الخير العام وهو مستقر ممكن لأنه تضمنه القوة العامة والسلطة العليا».

«وما دام الرعايا لا يخضعون إلا لمهود من هذا النوع، فهم لا يخضعون إلا لإرادتهم الخاصة»⁽²⁾.

وواضح أن روسو أراد أن تكون هذه المهود من مقيدات الإرادة العامة في معرض ممارستها لسلطانها.

«ومن ثم نرى أن السيادة... لا تتجاوز ولا يمكن أن تتجاوز حدود المهود العامة»⁽³⁾.

محاولة التوفيق بين الحرية والالزام السياسيين

يمكننا أن نستنتج من المقتبس المدروس نقطة ثانية هامة. لقد تبين لنا أن روسو حاول أن يدلل على ضرورة المطلب الداعي إلى وجوب وجود القوة الحقيقية بمعناها الموضوعي المادي من أجل ممارسة السلطة السبلة ممارسة فعالة من جهة الجسم السياسي. أما الآن فنرى أنه يحاول أن يوفق، بقدر ما تسمح الظروف بالتوفيق، بين ضرورة الإكراه وبين جوهرية الحرية. «ما دام الرعايا لا يخضعون إلا لمهود من هذا النوع فهم لا يخضعون إلا لإرادتهم الخاصة». انهم، إذن، أحرار.

(1) وبالتالي ليسواوي بينهم جميعاً بصفتهم ينطبق عليهم بالتساوي.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع. (التوكيد لنا).

(3) جان جاك روسو. المرجع ذاته.

الضمان الجماعي

ومن هذه العهود العامة، وربما أبرزها وإهمها، نص خاص من نصوص ما أبنى تسميته بالضمان الجماعي عند روسو.

«ويرة يتوحد هذا الجمع في جسم سياسي يصبح مستحيلاً أن تعتدي على فرد دون أن تعتدي على الجسم أكثر استعالة أن تعتدي على الجسم دون أن تثير إشمئزاز الأفراد الأعضاء تجاه هذا الاعتداء وبالتالي تنكرهم له. فالواجب والمصلحة، إذن، يفرضان بالتساوي أن يساعد أحد المتعاقدين الآخر عندما يساء إلى أحدهما»⁽¹⁾.

فهذا على ما يظهر هو نوع من الضمان الجماعي القائل بعدم تجزئة السلم الاجتماعي في الجسم السياسي ككل. من يعتدي على أحد المواطنين، حتى ولو كان أحد هؤلاء المواطنين، يُعتبر بفعله هذا معتدياً على الجميع - الأمر الذي يضع الجميع تجاه مسؤولية ضخمة، مسؤولية رد هذا الاعتداء. يقول المواطنون بصيغة ثانية: «الاعتداء على أحدهنا هو اعتداء على جميعنا». يستتبع ذلك أنه «من حقنا بل من واجبنا، أن نجازي المعتدي بما يستحقه».

وهذا هو بدوره تنفيذ لتخطيط في التنظيم الاجتماعي أحس بضرورته روسو عندما لاحظ أن القانون الطبيعي لا يتمتع بفعالية تضمن خضوع المواطنين له. فقال عندها «يجب أن توجد قوانين وجهود تربط بين الحقوق والواجبات وتشد العدل إلى غايته»⁽²⁾.

ويدعم هذا المخطط تنفيذاً لتلك الغاية مبدأ آخر هام في تصميم العقد الاجتماعي. ذلك هو التبادل، على أساس المساواة، بين الحقوق وبين الواجبات.

«ليست العهود التي تربطنا بالمهينة السياسية ملزمة لنا واجبة إلا لأنها متبادلة بيننا. ونجعل هذه التعهدات، بطبيعتها قياماً بها عملاً لا يمكن أن نخدم الغير بتحقيقه دون أن نخدم نفوسنا كذلك»⁽³⁾.

ومن هذه الكوة ينظر المخطط للتنظيم الاجتماعي إلى صلاحية استخدام القوة أو إلى سلطة الاكراه بالدولة، وقد انيطت بالجسم السياسي ككل، بصفتها قياماً بمسؤوليات اجتماعية جل يتوقف عليها لابقاء الجسم السياسي فحسب بل وإمكانية الجمع المشدود الروابط بين العدالة والمنفعة.

(1) العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السابع.

(2) العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السادس.

(3) يراجع أيضاً مقطع «الأكراه والقانون الطبيعي» من الفصل الخامس من هذا الجزء من الكتاب.

(3) العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

ولنا في هذه المكتسبات، إذن، بينة على ان روسو يحاول التوفيق لا بين الطاعة والحرية فحسب بل وبين الواقعية والمثالية كذلك.

تفسير التعارض الروسي

نقدر الان إذن أن نفسر «⁽¹⁾ بطريقة أوسع وأكثر وضوحاً معارضتنا للتفسير التقليدي المنطلق من صيغة روسو المتعارضة ظاهرياً للمبدأ: «الارادة العامة»⁽²⁾ تقدر ان تحجر الانسان على ان يكون حراً».

للارادة العامة وحدها الحق الشرعي في ان تحجر الانسان الذي يحاول ان يتهرب من مسؤولياته الاجتماعية التي التزم بها عندما دخل، ويحضر ارادته، في عهود عامة، على الوفاء بتلك العهود وبالتالي على القيام بمسؤولياته المترتبة بمقتضى تلك العهود. والارادة العامة قادرة فعلاً على إلزام الانسان هذا بالقيام بتلك المسؤوليات. وبقيامه بتلك المسؤوليات، أو بالأحرى بوفائه بعهوده، تكمن حرية.

«وما دام الرعايا لا يخضعون إلا لمهود من هذا النوع، فهم لا يخضعون إلا لارادتهم الخاصة»⁽³⁾.

أن يتعهد الانسان بشيء ولا يعني بوعده هو ان يتنكر لحرية - التنكر الذي يخول تدخل الارادة العامة، بناء على التزامات سابقة، لانقائه من تدهوره ولانتشال حرية من الخسيف.

بكلمة أدق، يعتقد روسو ان وقوع الانسان فريسة للاغراء الداهي إلى خدمته مصلحته الخاصة التي تتضارب مع الخير العام هو شكل آخر من أشكال العبودية المخفية.

«ذلك لأن نزوة الرغبة هي العبودية، بينما اطاعة القانون الذي نضعه لنفسنا هي الحرية»⁽⁴⁾.

(1) راجع ونقطة التقاء في الفصل السادس: «الضوابط المثالية لسلطان الارادة العامة».

(2) يصير روسو على ان الحق هذا يلزم الارادة العامة وحدها اصراراً واضحاً. راجع الفصل الخامس من هذا الجزء من الدراسة.

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع (التوكيد لنا).

(4) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الثامن.

الانسان الفرد جزء لا يتجزأ من المجموع الكل

ونتقل من تفحصنا لطبيعة السيد إلى درس طبيعة العلاقة بين السيد والناس الذين يؤلفون الهيئة السياسية السيدة فنقرأ فيها كما قرأنا بسابقتها نوعاً من الحدود التي، حسب روسو، نحد من مطلقة السلطة السيدة وممارستها.

عضوية العلاقة بين الفرد والمجتمع

إن هذه العلاقة، في رأي روسو، هي بالأحرى عضوية⁽¹⁾.

«ونتلقى بصفتنا مجموعة مؤلفة موحدة، كل عضو جزئاً لا يتجزأ من المجموعة الكل»⁽²⁾.

ولذا نحتاج القرة العامة إلى عامل خاص يجمع بينها ويسيرها وفق مناهي الارادة العامة ويكون واسطة اتصال بين الدولة والسيد ويصنع في الشخص السياسي العام ما يصنع اتحاد الروح والبدن في الانسان»⁽³⁾.

نُسالُ ان نلاحظ باهتمام الجملة «كل عضو جزءاً لا يتجزأ من المجموعة الكل». فالفرد حسب روسو، لم يعد وحدة مستقلة قائمة بذاتها يمكنها، لذلك، ان تواجه المجموعة بدعاوٍ مستقلة وحقوق تنشأ عن وضعها الانعزالي. هذه انقسامية. لا شك بان الانسان الروسي الفرد تظل له ادعاءات ودعاوٍ. ولكن هذه الادعاءات والدعاوي، لكي تكون مشروعة ومصيبة، ينبغي ان تنشأ من واقع الفرد بصفته جزءاً لا يتجزأ من المجموعة الكل.

ومن يجرؤ على وضع نظم لشعب ما يجب ان يشعر بقدرته على تغيير الطبيعة البشرية بلمغة ما، ومن ثم على تحويل كل فرد من كل كامل بنفسه ومفرد إلى جزء من كل أعظم منه، فينال من هذا الكل المركب، وبطريقة ما، حياله ووجوده وكيونه»⁽⁴⁾.

«ولا يمكن للسيد ان يعتبر الاكهية مؤلفة أو بالأحرى كجسم»⁽⁵⁾.

إن فكرة المقابلة بين الواحد (1) والمجموعة الكل ناقصة هذا الواحد (الكل - 1)

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السادس. (التوكيد لنا).

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الأول. (التوكيد لنا).

(4) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السابع (التوكيد لنا).

(5) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الأول.

هي فكرة، في رأي روسو، لا تكفي بتشويه الجسم السياسي بل تتعدى ذلك إلى قتل ذلك الجسم^(١). هي انتحار السيد.

أسئلة غير موصّفة

يستتبع ذلك ان الاسئلة التي تفترض وقوف الانسان الفرد مواجهاً السيد أو المجتمع أو الهيئة السياسية، هي اسئلة لا يصح ان تسأل في إطار النظام السياسي الذي يقترح روسو أسسه ويدافع عنها في كتابه العقد الاجتماعي. انها اسئلة غير شرعية في ذلك الاطار. إسأل أيأ من هذه الاسئلة، نبيء، بذلك، فهم القضية الجمهورية التي يعالجها روسو. أو بالأحرى ان تسأل مثل هذه الاسئلة هو ان تتجاهل أهم الأمور التي حاول روسو ان يقترحها بغية التوصل إلى تنظيم سياسي مقبول أو مفضل.

وان تصر على مثل هذه الاسئلة هو ان تصر على اساءة. فهم روسو - الأمر الذي تحاسب انت عليه لا روسو.

تصحيح

أليس من المستغرب، إذن، ان يكون جميع المفكرين السياسيين الذين عاجلوا أما الارادة العامة عند روسو، وأما نظريته في الحقوق الطبيعية، قد أثاروا بالفعل مثل هذه الاسئلة أو وقعوا بفخ الافتراض الذي تبنى عليه مثل هذه الاسئلة جميعها^{١٩}.

اننا، ولا شك، نعتقد بصحة ذلك التفسير وتلك التهمة. وما لم يتبين لنا العكس، سيظل هذا موقفنا ليس من روسو فحسب فيما يتعلق بهذه القضية، بل أيضاً من المفكرين التقليديين جميعهم عبر العصور الفاصلة بين عصر روسو وعصرنا. واننا لجذ عليمين بحجاجة موقفنا هذا.

أما الفائدة المباشرة من كشفنا لهذا الخطأ فهو ازالة مصدر من مصادر سوء التفسير التي تعرّض لها فكر روسو.

محمّل هذا التصحيح على مفهوم الحقوق الطبيعية

لنذكرنا هذا الواقع الذي يصر عليه روسو بأن الانسان الفرد يصبح هشية التعاقد الاجتماعي جزءاً لا يتجزأ من المجموعة الكل فضيلة أخرى. إنه ينبئنا إلى نتيجة هامة يفرد إليها هذا الواقع. عدا عن انه يساعدنا على اكتشاف خطأ وسوء فهم يتعلقان

(١) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الثاني والفصل السادس. والكتاب الرابع، الفصل الأول.

بالطريقة التي عالج بها المفسرون التقليديون المعضلات المدروسة، انه يعطينا إشارة إيجابية واضحة لقضية تتعلق بمفهوم روسو المبتكر الخاص بالحقوق الطبيعية. اذا كانت هنالك حقوق طبيعية في نظامه السياسي، وسيئين لنا عن كتب انه توجد ولا شك عنده تلك الحقوق، فهذه الحقوق، إذن لا يمكن ان تكون صفات لاناس مستقبلي الوجود منزولين عن سياقهم التاريخي والاجتماعي. الحقوق الطبيعية، حسب روسو، هي صفات لاناس بصفتهم اعضاء في الجسم السياسي، في المجتمع - الاعضاء التي لا يصح لا لنا ولا لهم التذكير بحقوقهم الطبيعية منزولين عن هذا المجتمع.

بكلمات ثانية، تختلف حالة، وبالتالي طبيعة الانسان المجتمعي، عن حالة وطبيعة الانسان الطبيعي أو المنزول. وهذا التغير في الرضعية أو الطبيعة يتطلب، منطقياً وواقعياً، تغيراً في طبيعة الحقوق الطبيعية. ولهذا التغير أبعاد متعددة. البعد الذي يستلفت انتباهنا الآن هو ان الحقوق الطبيعية للانسان الاجتماعي هي صفات تلازمه ما دام عضواً تشده مجتمعه ⁽¹⁾ وشائج لا تفصم عراها.

القانون

وعندما نفهم طبيعة القانون وطبيعة علاقته بموضوع بحثنا هذا، يتبين لنا بوضوح ان القانون يعتبر نوعاً سادساً من أنواع الحدود التي تقيد سلطة الإرادة العامة - هذا عدا عن كونه أداة واقعية في يد السيد، تساعد على توجيه استعمال القوة الاكراهية المسموح.

(1) أ - بهذا المعنى يصح ما كتب الأستاذ جورج سابين:

«حقوق الانسان... هي حقوق مواطن».

والتقليدان الديمقراطيان» المجلة الفلسفية المجلد 61 سنة 1952 ص 463.

(George Sabine The Two Democratic Traditions. The Philosophical Review. Vol. LXI: 1952, p. 463).

ب - كما يصح قول الأستاذ ليو ستروس:

«تصبح جميع الحقوق الانسانية حقوقاً اجتماعية».

ليو ستروس. الحقوق الطبيعية والتاريخ شيكاغو - 1953.

Leo Strauss, Natural Rights and History, Chicago, 1953.

ج - غير اننا ينبغي ان نتذكر ان الاستنتاجات التي ينتهي إليها كلامنا (أي سابين وستروس) من نقطة انطلاقها الصحيحة هي استنتاجات غير صحيحة. فليس صحيحاً مثلاً ما يدعيه الأول من أنه ليس للانسان، حسب روسو، حقوق طبيعية، مثل الحرية، في الحالة الطبيعية. كما وأنه ليس صحيحاً ما يدعيه الثاني من ان روسو، في الحالة المدنية السياسية، يحمل الحقوق الطبيعية للانسان. غاية روسو هي تطوير الحقوق الطبيعية لتصبح، مع بقائها حقوقاً طبيعية، أقوى وأمن مما كانت عليه.

أما الغاية الأولية من القانون، حسب روسو، فهي ان يعطي الجسم السياسى حركة وإرادة:

«الميثاق الاجتماعى منحنا الوجود والحياة للمهية السياسية. أما الآن فعلينا ان نمنحها الحركة والإرادة بالاشتراك. ان العقد البدائى الأولى الذى تألف بتوجيه الجسم السياسى والتحم، لم يعين شيئاً مما يجب ان يفعله هذا الجسم للبقاء»⁽¹⁾.
لكن ما هو القانون فى آخر الأمر؟.

«لقد سبق لى ان قلت انه لا توجد ارادة عامة حول غرض خاص... ولكن جميع الشعب اذا ما سن قانوناً من اجل جميع الشعب لم ينظر إلى غير نفسه. فلذا ما تكونت علاقة حينذاك كانت هذه العلاقة بين وجهتين للغرض الكامل ذاته، وذلك دون ان يتم تقسيم هذا الكل. وفى تلك الحالة تكون المسألة التى يسن القانون بخصوصها، كالارادة التى تسن ذلك القانون، عامة. وهذا الفعل ذاته هو ما اسميه قانوناً.

وعندما أقول ان غرض القوانين عام دائماً وأبداً، أعني ان القانون يعتبر الرعايا جملة والقضايا أو الأفعال مجردة. ان القانون لا يعتبر الانسان بصفته الشخصية الفردية كما وانه لا ينظر إلى الأفعال أو القضايا بصفته الخاصة»⁽²⁾.

وهكذا فان روسو يرى ان القانون الذى هو بالفعل اداة اكراه فى يد السيد الأدبى الذى لا يعقل ان يؤذى اجزائه المكونة له، هو فى الوقت نفسه أداة لا يمكن استخدامها إلا بعدل وبالتساوى تجاه جميع الرعايا التى تؤلف ذلك الجسم السياسى، فتكون لذلك، مصالحه الحقيقية هي ذاتها مصالحها الحقيقية.

فضلاً عن ذلك:

«وليس القوانين، بالمعنى الصحيح، غير شروط المجتمع المدنى. ويجب ان يكون الشعب الذى يخضع للقوانين واضعاً لها. ولا يحق لغير ابناء المجتمع ان يقرروا الشروط»⁽³⁾ التى يتنظم بها سير مجتمعهم فتؤلف بذلك بينهم»

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعى، الكتاب الثانى، الفصل السادس.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعى، الكتاب الثانى، الفصل السادس.

«ويمكن للقانون مثلاً ان يقول بوجود امتيازات، ولكنه لا يستطيع ان ينتم بها كل شخص باسمه. ويمكن للقانون ان يقول بعدة طبقات من المواطنين وان ينص حتى على صفات الانتساب إلى هذه الطبقات، ولكنه لا يستطيع ان يعين هؤلاء أو أولئك الأشخاص ليتسبوا إليها.

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعى، الكتاب الثانى، الفصل السادس.

حق تقرير المصير

أما مغزى هذا المقتبس، وخصوصاً عندما ينظر إليه من زاوية تجمع بينه وبين مقتبسات مقابلة ذات عمل بالنقطة موضوع البحث، فهو الحفاظ على حرية الإنسان حيث يخضع لقانون - أي حيث يكون ملزماً - ملتزماً. وهكذا يظهر روسو وقد وفق في توفيقه بين الحرية والطاعة. وهكذا، فالأكره الذي تتطلبه ظروف واقعية، يندمج اندماجاً متناسقاً والجرية السياسية والتعميم الأدبي والعدالة. ويمكن هكذا روسو، بشكل يرضى عنه هو بالطبع، من تهيئة الفرص لاقتلاع جذور المحسوبة ولتجنب عواقب سوء استعمال القوة. وذلك عن طريق التعميم القانوني والأدبي. ويمكن، فضلاً عن ذلك، وعن طريق الشروط ذاتها، من تحقيق شرط ضروري لتحقيق العدالة - المعاملة بالتساوي أو على أساس المساواة.

فلا غرو، إذن، ان يجاهر روسو باعتزاز، ونتيجة لذلك، بصوت مفعم بنبرة الانتصار:

«إن جوهر المهمة السياسية هو في توافق الطاعة والحرية»⁽¹⁾.

ولن يصعب على القاريء الخلق ان يقرأ في هذا المعتقد جواب روسو، مكتوباً بتلخيص مختصر طبعاً، على السؤال العام الأولي مثلث الأبعاد،

(1) جان جاك روسو، المعتقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الثالث عشر.

(●) تراجع «مشكلة روسو وأبعادها» في الفصل الثالث، . و«البعد الثالث لمشكلة روسو». في الفصل التاسع من هذا الجزء من هذه الدراسة.

الفصل السابع

مُرُونَةُ الإرَادَةِ الْعَامَّةِ

تتضمن البحوث السابقة مفهوم المرونة صفة للإرادة العامة. غير أن قصد روسو الواعي في أسناد المفهوم المرن للإرادة العامة يتبين أوضح من ذي قبل عبر الدراسة المدققة في المقدمات التالية:

«نكتشف الإرادة العامة بعددًا للأصوات بشرط واحد: أن الشعب عندما يصوتون يبيون على السؤال: فيما إذا كان القانون الذي يصوتون عليه ينسجم مع الإرادة العامة التي هي في الواقع إرادتهم، لا على السؤال: فيما إذا كانوا يوافقون على مشروع القانون المقترح أم يرفضونه؟ وهذا بدوره يفترض أن صفات الإرادة العامة لا تزال قائمة في الأكثرية. وعندما تفقد هذه الصفات تلك الخاصيات، تضحل الحرية بقطع النظر عن الجهة التي يساندها الإنسان»⁽¹⁾.

وقد عرضت المبادئ التي يمكن بمقتضاها تعيين عدد الأصوات النسبي للأغراب عن هذه الإرادة. ففرق صوت واحد يقضي على المساواة. ووجود معارض واحد يقضي على الإجماع.

وبين الإجماع والمساواة توجد عدة أقسام متفاوتة يمكن أن يؤخذ أي منها لتعيين ذلك العدد النسبي الذي يعرب عن الإرادة العامة وذلك وفق حال الهيئة السياسية واحتياجاتها»⁽²⁾.

(1) جان جاك روسو، المقعد الاجتماعي، الكتاب الرابع، الفصل الثاني.
(2) يجتدل أن تعتبر هذه الإشارة نوعاً من الحدود الضابطة لملكية سلطان الإرادة العامة.

وهناك قاعدتان علمتان يمكن ان تنظم هذه العلاقات النسبية بهما. إحداهما هي انه بقدر ما تكون المسائل مدار البحث مهمة وخطيرة، بذلك القدر تحتم اقتراب الرأي الفائز. ومن الاجماع. وثانيتهما هي انه بقدر ما يتطلب الأمر المشار سرعة واستعجالاً، بذلك القدر يتساهل بتقرير الفرق في تقسيم الأصوات - حتى اننا نقبل بزيادة صوت واحد في المشاورات التي يجب اكتمالها حالاً. ويلوح ان الأولى هي أكثر ملاءمة للقوانين، والثانية هي أكثر ملاءمة للأمور العملية. ويظل المزج بينهما على كل حال هو ما يسفر عن اصلح النسب لتعيين الأكثرية الضرورية⁽¹⁾.

مُرُونَةُ الْإِرَادَةِ الْعَامَّةِ

يبين هذا المقتبس عدة أمور. انه يظهر ان الإرادة العامة عند روسو، وخصوصاً في مجالات تطبيقها على الأمور السياسية، هي أداة مرنة. ويظهر الميول الواقعية التي يتصف بها تفكير روسو السياسي. ويكشف، فضلاً عن ذلك، بعض الفساد⁽²⁾ الذين عالجوا هذه القضية. غير ان كون المرونة صفة جوهرية للإرادة العامة هو الفكرة ذات المحمل الأقرب إلى موضوع بحثنا المباشر والوثق علاقة به.

مَحْمَلُ هَذِهِ الْمُرُونَةِ عَلَى الْحَقُوقِ الطَّبِيعِيَّةِ

أما أهمية هذه الفكرة المرنة فتعظم عندما يتبين لنا، كما سيتبين عن كثب، ان نظرية الحقوق الطبيعية هي بدورها مرنة حسب روسو. وبعيداً منرى روسو يحاول، عن سابق تصور وتصميم، ان ينامق بين النظريتين بطريقة تنكشف فيها إحداهما بقدر ما تتصلد الثانية - علاقة ابتكار في لديه.

تَلْخِيصٌ وَتَوْضِيحٌ

ان بحثونا السابقة حول مشكلة روسو كما تظهر في المقعد الاجتماعي، وبحوثنا حول مفهوم الإرادة العامة - جذورها، طبيعتها، ومدى سلطانها الملازم لطبيعة السيد - ان هذه البحوث بكاملها، نقول، يُقَصَّدُ منها ان تخدم غاية معينة. وفي ضوء معضلتنا

(1) جان جاك روسو، المقعد الاجتماعي، الكتاب الرابع، الفصل الثاني.

(2) ولا يقبل روسو بإرادة الأكثرية أو حتى بإرادة الجميع مرادفة للإرادة العامة إلا غصباً عنه. كما وأنه لا يقدم لنا أية توجيهات بخصوص الاشارات والعلامات التي نقدر ان نتعرف بواسطتها إلى الإرادة العامة.

ج. ل. تولمان، مصادر الديمقراطية التوتاليتارية لندن 1955 ص 47 (التوكيد لنا).

(J.L. Talmes The Origins of Totalitarian Democracy p. 47).

نرى ان هذه الغاية عدة وجوه. فعل مستوى من مستويات البحث يُفترض ان تكشف بعض الظنون وكثيراً من سوء الفهم. وعمل صعيد آخر يفترض انها وضعت طبيعة الارادة العامة. وبالنسبة لهذا الأمر لقد قررنا استنتاجين: الأول، هو أن الارادة العامة هي قضية مرنة تقبل بالأكثر وبالأقل. هذا يبين بدوره ميل روسو نحو التكبير الواقعي. فهو يلحظ في هذا المجال إلى ان اعتبارات سياسية واقعية مختلفة تعكس ذاتها على إرادة الجسم السياسي. وفضلاً عن ذلك، تفسح هذه المرونة لدى الارادة العامة مجالاً للتماس والانسجام مع معتقد يساويها مرونة ويتعلق بالحقوق الطبيعية. وفي هذه النظرية الأخيرة تتحسس شيئاً من الابتكار عند روسو. أما الاستنتاج الثاني الذي توصلنا إليه للارادة العامة فهو ان هذه الارادة هي معاً وفي الوقت نفسه مطلقة ومحددة. وليس هذا يتناقض في إطار العقد الاجتماعي، لأن الارادة العامة مطلقة بوجه من الوجوه ومحدودة مقيدة بوجوه مغايرة. وبحسنا هذه الحدود وأنواعها بشيء من التفصيل لأنها تفسح المجال، ومساعدة مفهوم المرونة صفة للارادة العامة، لصيغة روسو الخاصة حول الحقوق الطبيعية. وإذا تحققنا من ذلك، كما ستتحقق، تبين لنا خطأ تعليقاتنا لمفكرين معروفين في تاريخ الفكر السياسي. أحد هذين التعليقين التقليديين هو ان روسو لم ينجح في خلق التماسق والانسجام بين ميوله الجماعية ومبادئها وتعاليمه الفردية وقيمها. لذلك فهي دائماً، حسب هذا التعليق، في تناقض مستديم وتنافر لا عهداً له حال. أما التعليق الثاني الذي يظهر خطأه فهو الرأي القائل بأنه ليس لروسو نظرية حقيقية في الحقوق الطبيعية.

طبعاً اننا لا ندعي الآن ان بحوثنا السابقة قد برهنت خطأ هذين التعليقين. اننا لأبعد ما نكون عن هذا الادعاء. ولكن هذه البحوث يجب ان تكون قد هيأت الاطار الصالح لمثل هذا البرهان الإيجابي. أما عبء هذا البرهان فيحمل كاهل روسو وهو يحاول ان يثبت نظريته الخاصة في الحقوق الطبيعية. غير اننا ينبغي ان نتذكر ان هذه المحاولة من قبل روسو تكون جوابه الخاص على البعد الثالث من مشكلته الأولية.

شعر روسو بأنه يحتاج إلى أمرين حتى يخلق وحدة تامة وكاملة في الدولة، وحتى يعطي القوى المتمدة التي يوحدها هكذا، شيئاً من الاتجاه والغاية ووحدة الهدف. أحد هذين الأمرين سلمي أو نقدي هدام. أما الثاني فهو إيجابي بناء وخلق مبتكر. الأمر الأول يتمص بصيغة رفض مؤلم للنظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية. أما الأمر الثاني فقد عبر عن ذاته بدفاع روسو عن سلطان الارادة العامة ومدى سيادتها - بالمعنى المعالج سابقاً.

وقد يكون روسو قد ضلل قارئيه فأوقعهم بسوء تفسير تعاليمه المتعلقة بهاتين النظريتين، وبالتالي بسوء تفهم لها. وقد يكون روسو ساعد في تضليل قارئيه من ناحيتين

مختلفتين: إنه لم يخصص لرفضه النظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية بحثاً خاصاً به. لقد رفض هذه النظرية التقليدية ضمناً - وهو يدافع عن سيادة الإرادة العامة، ودون أن يشير إلى ذلك بوضوح.

ولذلك فرفضه الضمني للنظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية يسهل على القارئ وقوعه فريسة سوء الفهم الضامر لروسو تنكره للحقوق الطبيعية بمطلق معنى وبأي شكل أو صيغة ⁽¹⁾.

ولم تساعد القارئ اشارات روسو المتعددة والمقصودة والمثبتة للحقوق الطبيعية. المخرج الأسهل لدى القراء كان أن روسو يناقض نفسه بنفسه بالنسبة لهذه القضية.

الواقع الصواب هو العكس.

ولكي نحافظ على تطور فكر روسو بقدر المستطاع ينبغي أن نعالج رفضه للحقوق الطبيعية التقليدية قبل أن نتجشم التفتيش عن مفهومه المبتكر والمستحدث للحقوق الطبيعية.

(1) وفي الواقع تأرجح روسو على هواء مئمة ويسرة بين نظريته في الإرادة العامة وبين النظرية القائلة بالحقوق الطبيعية التي لا ينتزل عنها والتي أحملها على ما يبدو... ومن جهة ثانية، كان روسو قادراً على الاستدلال من أنه لا توجد حقوق فردية طبيعية على الإطلاق. وهذا كان، للمرة الثانية، تحبط منطقي... ع.

جورج ساين، تاريخ النظرية السياسية الطيبة الثالثة 1961، ص 589—590 (التوكيد لنا).
(George Sabine, A History of Political Theory, 3rd. Ed. 1961, pp. 589—590).

الفصل الثامن

تنكر رُوسو للحقوق الطبيعية التقليدية

لم يرفض روسو هذا المعتقد بكلمات واضحة بيّنة. بل كان رفضه هذا مضمون دفاعه عن السلطة العليا للإرادة العامة. فالأسباب المباشرة التي تبرر في رأيه هذا الرفض ينبغي ان تقرأ، وقد كتبت مقلوبة لتنسجم مع السياق المراد، بين تلافيف الحجج المساندة لسلطة الإرادة العامة.

الإغراءات الانانية والجو الاجتماعي المعافي

لا تصفي النظرية التقليدية، حسب روسو، جميع الإغراءات من الجو الاجتماعي السياسي - الإغراءات التي يمكن ان تضلل المواطن فيحاول ان يجعل الشراكة المدنية «أثقل عبئاً» على اكتاف الآخرين مما هي على كتفيه. لكي يبعد روسو عن المواطن هذه الإغراءات، فيقلّل من امكانات تضليله، وبالتالي يمنعه من محاولة جعل العيش في الحالة المدنية أحسن على رفاهه المواطنين مما هو عليه، يعتقد بأنه ينبغي ان يتوفر شرطان في هذه الحالة - الشرطان اللذان تحقق النظرية التقليدية في توفيرهما:

ينبغي ان يكون المواطن مستعداً دائماً وأبداً لقبول القرارات التي يقرها السيد بقطع النظر عما تتطلبه هذه القرارات من توضيحات.

وينبغي ان تكون الشروط ذاتها متوفرة لدى الجميع بالتساوي - كانت هذه الشروط مغايرتاً وامتيازات أم كانت خسائر توضيحات وواجبات.

فمعاملة جميع المواطنين بالتساوي، حسب روسو، حتى ولو أدت إلى تنازلهم عن

جميع الحقوق الطبيعية التقليدية هي التي تبعد الرغبة عند كل مواطن في محاولة جعله العيش المدني أصعب على غيره مما هو عليه. هل تحصل هذه النتيجة لأن حالة الفقر المدقع، أي حالة التنازل عن جميع الحقوق، هي أنقل الحالات على الإطلاق؟ أم أنها تحصل لأن معاملة المواطنين بالتساوي، الشرط الذي نحاول الإرادة العامة دائماً وأبداً أن توفره، تقنع كلا منهم وجميعهم معاً بأنه من المستحيل أن نجعل الحالة المدنية أثقل عبئاً على أحدهم دون أن نجعل، في الوقت نفسه وللأسباب ذاتها، أثقل عبئاً على الجميع بالتساوي؟.

يقدر أحدنا أن يفترض، بمناعة كافية ضد التهور، أن الاقتراح بالحالة المعلمة تماماً، ولو تساوى فيها الجميع، هو اقتراح غريب جداً على طبع روسو السائد في العقد الاجتماعي. فهذه الحالة، ويدون أدنى شك، لا تستحق الاعتبار. هذا إذا اعتبرناها غاية بحد ذاتها وهدفاً يُقصد. فالليشاق الاجتماعي، في إطار العقد الاجتماعي، هو عملية رابحة. وكثرت من زاوية مفانم الإنسان الذي يتخلص من الحالة الطبيعية ليدخل في المجتمع المدني. أما عندما نعتبر مطلب التفضيحات الضخمة - التفضيحات التي لا تقف عند حد - وسيلة للخروج من محنة معينة أو حالة طارئة، فنرى أن روسو يصير عليه إصراراً يكاد يكون فريداً في تاريخ الفكر السياسي. ولنا في اختبارائنا الشخصية والقومية بينات كثيرة على صحة هذا القول وتبريرات متعددة مختلفة لهذا الإصرار. وربما كان هذا بالضبط الجبل الامتن والأشد الذي يربط فكر روسو السياسي بواقعتنا التاريخية.

غير أننا وإن شاركنا روسو قلقه حول هذه القضية أيام المحن فأننا كثيراً ما نميل عنه وعننا أيام تسير الحياة معنا سهلة لا تصدها العراقيل ولا تحجبها التحديات. فالظاهر أن روسو يعتقد أن حق المواطنة هو أمر جلدي أكثر مما نتصور نحن. ولذلك ذهب مخلصاً إلى الاعتقاد بأن العملية الرابحة - عملية العيش في المجتمع المدني - على كثرة مغائرها، ومسؤولياتها تنمكس حتى في تطور الحقوق الطبيعية ذاتها. أنها تجعلها أقوى وأغنى وأكثر توافقاً مع طبيعة الإنسان المتطورة هي بدورها.

ولكننا ينبغي أن لا ننسى أن هذه الحقوق المغانم ليست الحقوق الطبيعية التقليدية التي يطلب روسو من المواطنين الاستعداد للتنازل التام عنها - عندما تدعو الحاجة.

الحقوق الطبيعية التقليدية أنانية لا اجتماعية

وعند هذه النقطة بالذات نرانا وجهاً لوجه مع السبب الثاني الذي يقدمه روسو دافعاً عن رفضه للنظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية. ليست هذه، بحكم طبيعتها، عملية رابحة. فالتنازل في إطارها عن بعض الحقوق ودون الإصرار على أن هذا التنازل

هو للجميع⁽¹⁾، يمكن ان يهب بعض الاشخاص بعض الامتيازات غير المستحقة والمواطن الفرد قد لا يبرح بديلاً عن هذا التنازل مقداراً مساوياً به من القوة التي تساعده على الحفاظ على ما تبقى له. ذلك «لان كل ائكال معين وشخاص يعني ان الدولة خسرت بهذا المقدار من قوتها».

ولكي يضمن روسو جعل الميثاق عملية رابعة لجميع المواطنين، يطلب منهم ان يكونوا مستعدين على ان يعطوا، حينما يطلب منهم ذلك بطريقة شرعية، قواهم واشخاصهم للجميع لا لشخص معين. ذلك لانه، حسب روسو، يمكن للانسان ان يصبح طاغية. وكذلك يمكن ان تصبح فئة من الشعب طاغية متجبرة. لكن الدولة بأجمعها لا يمكنها ان تصبح طاغية. وهذا، كما سبق وذكر⁽²⁾، هو اعتقاد أساسي لدى روسو.

النظرية التقليدية تزعزع وحدة الدولة

وتهدد، ثالثاً، النظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية، وحدة الدولة. ونتيجة لهذا التهديد قد تنهار الحالة الاجتماعية، اما بالعودة إلى الحالة الطبيعية، واما بالخضوع لئير الاستعباد:

ولانه ما بقي للأفراد بعض الحقوق، وعما انه لا يكون هنالك أي رئيس عام يقدر على الفصل بينهم وبين الجمهور، وعما ان كل واحد لا يلبث، بعد كونه قاضي نفسه الخاص، بقضية ما، ان يدمي بانه قاضي نفسه في جميع القضايا، - لذا تظل الحال الطبيعية باقية. وهكذا تصبح الشراكة الاجتماعية الناشئة عن الميثاق اما طاغية بحكم الضرورة واما لاغية⁽³⁾.

وهكذا، بلغة التلخيص المختصرة، نرى ان نظرية الحقوق الطبيعية التقليدية، في رأي روسو، تهدد وحدة الدولة، وبالتالي وجودها، يلزوال، وبطريقة تهزم معها الغاية التي من اجلها وجدت الدولة فتنتهي إما في حالة عجز، واما في احضان الطغيان.

وفضلاً عن ذلك انها تقدم للرعايا والمواطنين اضرابات قد تجعلهم يتكبرون للارادة العامة فيحاولون جعل الحالة المدنية اثقل عبثاً على الآخرين مما هي عليهم.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الاول، الفصل السادس، والكتاب الاول، الفصل الثامن.

(2) يراجع «اعتقاد جوهري أساسي». الفصل الرابع من هذه الدراسة.

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الاول، الفصل السادس.

وأخيراً نقال من فرص صيرورة الميثاق الاجتماعي عملية رابحة.
وكفت هذه الاسباب روسوشر النظرية التقليدية، فكفى الفكر السياسي شرها.

تهديم أسس النظرية التقليدية

ولا يكفى روسو بهذا المقدار من الانتقاد غير المباشر والمبني للنظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية. انه يحاول ان يهدم الاساس الذي تستهوي العقول بالاستناد اليه.
جزء من هذا الاستهواء يكمن في امكانية استعمال هذه النظرية سلاحاً ماضياً من جهة الأفراد ضد حاكمهم الذي قد يسيء سلطته فيعرض مصالحهم الحقيقية للخطر. أما لجهل منه، وأما لضعف في شخصيته، وأما للتصادم في المصالح بينه وبينهم.

ولكي يقتلع روسو، ولو جزئياً، جذور هذا الاستهواء الذي تمتعت به النظرية التقليدية يجهد في تبيان طبيعة السيد الأدبية - بمعنى انه مهما قرر لا بد من ان يكون قراره معاً صحيحاً وخيراً للجسم السياسي بأكمله، الجسم الذي تندمج هويته بهوية جميع أجزائه. وفوق ذلك، يجعل روسو هذا السيد مؤتمناً على مصالح الرعايا والمواطنين بطريقة تصبح معها مجرد ارادته بإيذائهم، فضلاً عن قراره المؤدي إلى هذا الايذاء، عملاً يتناقض معاً مع ناموس الطبيعة وقانون العقل. وأخيراً يوضح روسو انه من غير الطبيعي لهذا السيد، وذلك بحكم تركيبه، ان تكون له مصالح⁽¹⁾ تناقض مصالح افراده ومنافع تتضارب مع منافعهم. لئن يحاول ان يبين جميع هذه الامور فهو ان يحاول القضاء على الإستهواء الذي تتمتع به هذه النظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية. انها بذلك لتخسر قوة سحرها التاريخي وفعاليتها. وباضمحلال هذا السحر في السياق الجديد تنشأ نفمة جديدة في تاريخ الفكر السياسي. يقول روسو:

«ومن ثم لا يحتاج السيد صاحب السلطان مطلقاً لان يقدم ضمانات لرعيته»⁽²⁾.

اذن، النظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية ليست بذات نفع. اننا لا نحتاجها.
وفوق ذلك، قد تبين لنا انها، سياسياً، ذات عواقب وخيمة.

(1) وانه من اللحال ان تريد الهيئة (أي السيد) ايقاع الضرر بجميع اعضائها. وسنرى فيما بعد، ان الهيئة لا تستطيع الاضرار بأحد على انفراد. وذلك لأن المهمة الجوهريّة لهذه الهيئة هي التشريع.

والقانون لا يتناول الأشخاص أو القضايا للمنية.

المعد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السابع.

(2) جان جاك روسو، المعد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السابع.

هدم الحاجز بين الفرد والمجتمع

ويرفض النظرية التقليدية يرفض روسو احدى نتائجها. الحقوق الطبيعية، من زاوية النظرية التقليدية، كونت أو هكذا أمّل، عائناً قوياً وربما حاجزاً لا يمكن تحطيه، بين الانسان المواطن من جهة والسيد الحاكم من جهة ثانية. يعمل روسو معوله في هذا الحاجز المنيع هدماً وتخريباً - ومن جهات مختلفة. ففي رأيه لا يحتاج الانسان هذا الحصن للحفاظ على حرياته وحقوقه، وفوق ذلك انه حصن، بقدر ما يقوى، بقدر ما تضعف الدولة. فهو اذن حصن خطير العواقب.

فالانسان الفرد، إذن، لا يمكنه، اذا قبل رأي روسو طبعاً، ان يتحصن ضد المجموع فاصلاً نفسه عنه، حاملاً دعاوي ضلّه وإدعاءات. انه ينجتق ويثقب بتحريكه لنفسه شرفة تعزله عن رفاقه.

وقد ظهرت سابقاً مأساة الانسان الفرد منعزلاً في الحالة الطبيعية. نرى الان ان الانسان الاجتماعي نفسه قد يعاني مثل هذه المأساة في الحالة الاجتماعية أيضاً اذا هو اعتنق النظرية التقليدية للحقوق الطبيعية. للتقليل من مخاطر هذه المأساة يهاجم روسو بعنف ودون هوادة ذلك السور الذي يقيمه الانسان والتقليد السياسي بين الناس والمسؤولين عن تقرير مصيرهم الاجتماعي. ولكنه في الوقت نفسه لا يترك هؤلاء المسؤولين حق التصرف على هواهم. هذا من جهة.

ومن جهة ثانية، ولما كان السيد الروسي لا يعني الحاكم فقط بل مجموع الشعب، كان لتدابيره أن تطال هؤلاء كذلك بما يحقق المناعة للفرد وللجماعة ضد الطغيان.

تهمّ مرثوثة

يتهم الاستاذ ساين روسو أكثر من تهمة. ولكن هذه التهم لا تصمد تحت محك النقد العادل.

وكان بنية روسو ومقصوده أن يبيّن... ان وجود الانسان في الحالة الاجتماعية هو صفة رابعة. وبالطبع لم يكن ليفعل ذلك مطلقاً - اذا كانت الحالة الطبيعية مجرد مخلوق وهمي، واذا كانت جميع القيم التي تنفس المناوضة بها غير ذات وجود في الحالة الاجتماعية⁽¹⁾.

(1) جورج ساين، تاريخ النظرية السياسية، الطبعة الثالثة، 1961 ص 588.

(George Sabine, A History of Political Theory, 3rd. Ed. 1961. p. 588).

ويخطئ» الاستاذ ساين، في هذا المقتبس، تجاه نقطتين يصرّ روسو عليهما إصراراً واضحاً.

ان الحالة الطبيعية، في رأي روسو، ليست بمخلوق وهمي. وحتى لو كانت وهمية تظل محاولة روسو عملاً معقولاً. كثيراً ما نقابل بين الوهم والواقع. ونعم المفاضلة التي رجحت كفة الواقع على كفة الوهم ساعة الحساب وبمساعدة ميزان العدالة.

وان القيم جميعها مقاييس المقايضة وأشهرها الحرية والمساواة والسعي وراء السعادة، توجد، عنده، في الحالتين الطبيعية والمدنية. وحتى وان لم توجد في الحالتين، فلا يؤثر ذلك في طبيعة العملية التقييمية. لو كان غياب المقاييس عن حالة ما (الحالة الطبيعية) يشوّه المفاضلة بينها وبين حالة ثانية (الحالة السياسية) لتهدمت المنطق ذاته، أكثر مفاضلاتنا اليومية وتعثر لذلك، سلوكنا الاجتماعي تعثراً مشيناً.

ويعتقد الاستاذ ساين كذلك بأن «السؤال: ما يبرر وجود المجتمعات؟» كان ينبغي ان ينظر روسو اليه سؤالاً غير ذي معنى»⁽¹⁾.

«وان الانسان الفرد كان يمكنه ان يتمتع بحياة أفضل في مجتمع معين منه في مجتمع آخر هو امر معقول بحثه في سياق فكر روسو. ولكن السؤال: أي أفضل للانسان وجوده في مجتمع مدني أم وجوده في غير هذا المجتمع؟ كان ينبغي ان ينظر إليه روسو سؤالاً بدون معنى. ذلك لأن المجتمعية، هو يقول، استبدلت له الغريزة بالعدالة وأعطت التصرفات الانسانية صبغة أدبية كانت عارية منها قبل ذلك، فبدون المجتمع، ليس هناك سلم قيم نرجع إليه في عملية روزنا للسعادة والحياة الهائلة»⁽²⁾.

من الواضح ان الاساس المنطقي لهذا المقتبس يستند المقتبس السابق. وبالتالي، فما قلناه سابقاً ينطبق بنفس القوة ههنا.

ولكننا، زيادة في التوضيح، نسأل: «أو ليست المساواة، احدى الركائز الجوهرية للعدالة؟» عند روسو وعند ساين؟

ثم ان حجة ساين هذه كانت لتصح وتقوى على تهديم المحاولة الروسية بكامليها لو كان بإمكان ساين، أو أي مفكر مسؤول آخر ان يبين ليس فحسب ان بعض القيم والموازين تغيب في الواقع عن إحدى الحالتين المقابلتين بل أيضاً، وهذا أمر مهم جداً،

(1) جورج ساين، تاريخ النظرية السياسية الطبعة الثالثة 1961، ص 588.

(2) جورج ساين، المرجع ذاته.

انها (تلك المقاييس والقيم) لا يصبح ان تنطبق عليها (أي على تلك الحالة) بتاتاً لا في الواقع ولا بالمعنى أو بالنظرية. وهذا أمر لم يتصدّ له لا ساين ولا غيره من المفكرين. وبعده، ان خطأ ساين الجوهرى في هذه المقتبسات هو انه تجاهل تطويرية القيم والحقوق الطبيعية وطبيعة الانسان - الأمور التي يصر عليها روسو. لهذا تخفق سهام نقد ساين في اصابة اهدافها من أفكار روسو.

الفصل التاسع

البُعد الثالث لمشكلة رُوسو

أصبحنا في وضع يخولنا ان نجابه، مع روسو وبطريقة أكثر إيجابية، البعد الثالث لمشكلته الأولى. بعد انتهائه من عملية قلع النظرية التقليدية في الحقوق الطبيعية من الجنود، وبعد توطيده للسلطة العليا للارادة العامة، يلتفت روسو بكثير من الجدية والانتباه نحو توطيد نظريته الخاصة حول الحقوق الطبيعية للانسان.

خشية من الجماعية الكلية

^١ وأهم مِمَّ يواجهه هو الابتعاد عن الجماعية الكلية. فقد خشي روسو، وعن حق، ان تسحق سلطة الارادة العامة العليا المواطن الفرد. وفي نظره، هذا أمر غير عادل. بل هو غير واقعي. انه يتناقض تناقضاً حاسماً مع طبيعة الانسان الحر. عندها يصبح الميثاق الاجتماعي ضرب من الجنون. ولا يتج عن الجنون حق شرعي^(١). ونتيجة لذلك يصبح العقد الاجتماعي عملاً عقيباً فارغاً وخالياً من المعنى. ومحاوَلته تجنب هذه الانتقادات وغيرها تجعل مشكلته أكثر تعقيداً وأصعب حلاً. ولكن، يجب ان نحل - هذا

(١) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الرابع.
ولذا ما قيل، وعب انسان نفسه مجانناً، فقد قيل ما هو عبث وغير معقول. ان عملاً كهذا هو عمل لاغ وغير شرعي. من يقيم به يظهر جنونه. وان نقول قولاً كهذا في شعب كامل هو ان نفترض وجود شعب قوامه اناس مجانين، والجنون لا يخلق حقاً شرعياً.
يلاحظ أن روسو يصرف، بالنسبة لتعريف «المعقول» و«غير المعقول»، بحرية متبادلة.

إذا اعتقدنا انه بالإمكان اقتراح تنظيم سياسي معقول. فكيف يمكننا ان نحافظ على الفرد في دولة قوية موحدة؟.

«ولما كانت قوة كل انسان وحرية أبرز وسيلتين للحفاظ على سلامته» فكيف يتعهد بتقديهما شخصيتين إذا دعت الحاجة دون ان يضر بمصلحه وأن يحمل واجبات العناية بشخصه؟»⁽¹⁾.

وما ان يلد هذا البعد للمشكلة الرئيسية قرئة، حتى يبادر روسو إلى معالجته بما يرتاح إليه ويكفيه من الحنكة. وعدا عما سبق وذكرنا من الأمور ذات العلاقة بهذا الموضوع، يركز جواب روسو على معتقده الخاص فيما يتعلق بالحقوق الطبيعية. والمقتبس السابق، الذي يهبر عن اهتمام روسو الزائد بقوة الانسان الفرد وبحريته، هو إشارة واضحة لهذا المعتقد. والمقتبس اللاحق، الذي يقدم الصيغة التي عبر بواسطتها روسو نفسه عن مشكلته، يجعل الإشارة إلى معتقده حول الحقوق الطبيعية أكثر وضوحاً وأقوى ركائز. وهذا المشكل، بالنسبة له هو بكلماته:

«إيجاد شكل من المشاركة الاجتماعية يجبر وعمي، بواسطة القوة العامة للمجموعة، شخص كل مشترك وأمواله. ويبقى فيه كل مشترك، وبالرغم من اتحاده بالمجموع، حراً، كما كان في السابق»⁽²⁾ ومطعماً لنفسه ولنفسه فحسب»⁽³⁾.

ونقدّر ان تلك الإشارة مضمونة أيضاً في جوابه على السؤال الرئيسي - هذا إذا أمعنا النظر. وخصوصاً بعد ما يصير روسو على ان جوابه المشتمل عليه المقتبس التالي يشتمل هو بدوره على كل ما هو جوهري في الميثاق الاجتماعي:

أ - «يضع كل منا شخصه وجنح قواه بالاشتراك مع الجميع تحت سلطة الارادة العامة العليا».

أ - «ونتلقى، بصفتنا المجموعة، كل عضو جزءاً لا يتجزأ من المجموع الكل»⁽⁴⁾.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الثاني، والفصل السادس، والكتاب الثالث، الفصل السادس عشر.

(2) اتني أود القول «وبقي على الأقل حراً كما في الماضي» ذلك لأن روسو يلجأ إلى القول بأن حرية المتعاقد تتطور وتنمو وبالتالي تزداد وتغنى في الحالة المدنية.

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السادس.

(4) جان جاك روسو العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السادس.

(●) تراجع والضوابط للقيدة لسلطات الارادة العامة». الفصل السادس من هذا القسم من الكتاب.

فالبنء الأول (أ) من هذه المءءة الجوءرية للعءء الاجءماعي ىبء سلءة الاراءة العامة العليا بالمعنى الموضح سابقاً ومجموءة الروابط الضابطة المذكورة ءينءاك .

والنص الروسوي للمعءقء بالءقوق الطبعفة ءربء مرساءه بمفهوم «الءءءه ءبر المءءىء» الواءء فى البءء الءانى (أأ) من هذه المءءة . وهذه العبارة المرساة ءربء ، ءما لا ىءفى ، بفن المءءمع الءل أو السفء من ءهة والانسء الفرد أو المواءن من ءهة ءائفة . وبالءالى ءءاباك الروابط بفن الفرد وءقوقه الطبعفة وبفن طبعفة السفء وطبعفة الاراءة العامة ، وضوابطها .

ءقسفم

ءبر ان ءمفم هذه النفاط لفسء سوى ءوطءاء ومقءماء وءسب .

افنا ءمءفظاء فاءءءها روسو بقصءء ءنسفق ، فى ءل منسءم الاءزاء ، بفن الاءوءة المءءلفة الءى فعطفا ءول المشءلة الرؤفسفة المءلءة الرؤوس والءى فئفرها فى العءقء الاجءماعف . وءبر مءناس لهذه الامور - ولءفرءاف أهم منها وءاء ءلاقة علمفة بمفهوم الءقوق الطبعفة - فءقء روسو باءءراءاء ءءفر ءفففرأ ءءرفأ فى ءلك المفهوم .

فانعطف ، ءلك بءارفء النظرفة السفاسة انعطافاً ءاءاً قوياً ومفافءاً - وعلى ءلّ شافق . ورفما ءان لهذا الانعطاف القاسف والمباءء ءائفره المءلّء على من لم فءعود ارءباء الاءافى ومعاالءة مزالفها الشاففاء . فكان أكثر من سوه فهم . وءان ءوف مئسل للاءصاب من الانءءار فى المهاوى العمففة . هذا من ءهة . ومن ءهة ءائفة ، ءان هوس قلب الانسء ، فى مءاف ءلك الشوافق ، إلى نصف اله .

الفصل العاشر

نظرية رُوسو الخاصة في الحقوق الطبيعية

المُدخل

إن روسو يجاهر بمعتقد حول الحقوق الطبيعية للإنسان في الحالة الطبيعية هو أمر واضح - هذا على الرغم من الآراء المعاكسة لهذا الرأي، الآراء التي يتبنّاها بعض المثقاة⁽¹⁾ للمروقة في تاريخ النظرية السياسية.

فالقوة والحرية هما، في رأي روسو، وسائل الإنسان الأولية للحفاظ على سلامته. في الواقع أحد أبعاد مشكلته الرئيسية هو السؤال: «كيف يمكن الإنسان، بالرغم من اتحاده مع الجميع، أن يطيع نفسه فقط ويبقى حراً كما كان سابقاً»⁽²⁾ على الأقل.

وأن روسو يصرّ على معتقد في الحقوق الطبيعية للإنسان في الحالة المدنية السياسية هو أيضاً واضح ولا ريب فيه - هذا بالرغم من الآراء المعاكسة لهذا الرأي -

(1) - «يحقّق الإنسان الاخلاقية والمقلانية وبالتالي الحرية، عندما يصبح مواطناً، وعندما يقطع. جورج ساين والتقليدان الديمقراطيّان» المجلة الفلسفية. مجلد 61، 1952 ص 463.

(George Sabine the Two Democratic Traditions, The Philosophical Review, Vol. LXI, 1952, p. 463).

(2) - المصدر ذاته.

ب - تراجع كذلك، ومشكلة روسو وأبعادها الفصل الثالث من هذه الدراسة.
ج - ويراجع أيضاً «البعد الثالث لمشكلة روسو». الفصل التاسع من هذه الدراسة.

الآراء التي يستنتجها بعض الدارسين⁽¹⁾ المدققين بالقضية موضوع البحث.

ولكننا إذا تخطينا حدود الشخص المأم، وجب علينا ان ننظر إلى الاشخاص الخاصين الذين يتألف منهم والذين يستقلون عنه حياة وحرية بحكم الطبيعة. وعلينا، إذن، ان نميز جيداً بين حقوق المواطنين وحقوق السيد المتخاطبة، وان نميز الواجبات التي يجب على المواطنين ان يقوموا بها بصفتهم رعايا من الحقوق التي يجب ان يتمتعوا بها بصفتهم إنسَاء.⁽²⁾

وربما كانت هذه المجاهرة المزدوجة من قبل روسو بالحقوق الطبيعية (أي في الحالة الطبيعية وفي الحالة المدنية) هي التي ضللت، ظاهرياً، بعض قرائه فخلقت لهم بعض الصعوبات. كيف يمكنه، يسألون، ان يصرّ على هذا المعتقد حول الحقوق الطبيعية وقت يركز تركيزاً هاماً ملحاحاً على سلطة الارادة العامة العليا و«المطلقة»؟ أو وقت يرفض رفضاً قاطعاً والحقوق الطبيعية، بصفتها ذات عواقب وخيمة على الدولة السياسية؟.

ان هذا لتناقض مزدوج لبعض الثقة من قراء التاريخ الطويل للفكر السياسي.

انه لطريف ان نعرف ان روسو نفسه توقع هذا الانتقاد.

غير انه لم يؤثر عليه. فقد قال:

«جميع أفكاري متناسقة منسجمة متوافقة ولكنني لا أقدر ان أعرضها جميعها دفعة واحدة»⁽³⁾.

كما قال:

«وان اسئلة بعض نقادي التقليدية هي اسئلة غير عادلة»⁽⁴⁾.

(1) «ويحسر الانسان، بتنازله عن جميع حقوقه للمجتمع، حق الاستئناف والتميز من أحكام المجتمع أي من القوانين الوضعية عن طريق القانون الطبيعي أو الحق الطبيعي. تصبح جميع الحقوق حقوقاً اجتماعية. فالحق الطبيعي تمتصه، وبمشروعية، الوضعية للمجتمع الذي يبنى بالاستناد إلى الحق الطبيعي أو بطرق تنسجم معه وتتناسق».

ليو ستروس. الحقوق الطبيعية والتاريخ. شيكاغو، 1953. ص. 286. (التوكيد لنا)

(Leo Strauss, *Natural Rights and History*, Chicago, 1953, p. 286. Underlining mine).

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع (التوكيد لنا).

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الخامس.

(4) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي:

آ - «يسأل: كيف ان الافراد الذين ليس لهم حق التصرف في حياتهم الخاصة يمكنهم ان يتخلوا إلى

أو بالأحرى: هي اسئلة لا يصح ان تسأل في نطاق النظام السياسي الذي
يُعرّض .

ويتفق ان يحسّ كاتب هذه الدراسة بتعاطف قويٍّ مع روسو بالنسبة لهذه القضية
- موضوع هذه الدراسة ومتفرعاتها ^(١) . هذا لا يعني اننا نعتقد بان روسو هو أبعد من
ان يطاله انتقاد . ولكننا عندما نفهم آراء روسو على حقيقتها نرى ان مجموعة لا يستهان
بها من الانتقادات التقليدية ضد افكاره تنطلق غالباً من سوء فهم لفكرة أو لآخرى اراد
ان يعبر عنها . ولكن عندما تتوضح افكاره على حقيقتها قد تنشأ حيالها انتقادات متعددة
مغايرة . ولكن تنشأ حسنات هذه الانتقادات الأخيرة ، على الأقل ، من كونها لا تسيء
فهم روسو . غير ان عملاً كهذا يتطلب تمهيداً حذراً . ولذلك سوف لن يمحنا في هذا
الجزء من البحث . ان هذّي المباشر الآن هو ان ادافع عن دفاعي المذكور عن روسو .
وعندما ننظر إلى هذا العمل من زاوية تطور الفكر السياسي عبر التاريخ ، نرى ان هذا
الدفاع عن روسو يناقض آراء الكثيرين من آباء النظرية السياسية القديسين . وهكذا ،
ودفاعاً عن رفات احد «الاموات» ، نُخلِّق توترات حامية الوطيس وخلافات قوية مع ابرز
الاحياء في هذا الحقل .

وهذا الاعتبار بحد ذاته ، وبمعزل عن الأمور العلمية التي تزيد في ضخامة
المسؤولية وجسامتها ، يجعلنا نرهب الموقف ونقدّر عواقبه ، ونحس بمسؤوليات معالجتنا
لمثل هذه القضايا .

وبناء عليه فقد حاولنا ان نعيد توطيد ثلاث نظريات في سياقاتها المناسبة في نظام
روسو السياسي : النظريات التي قد تكون شجعت ، في اشكالها المساء فهمها ، قرّاء روسو

السيد هذا الحق الذي لا يملكونه؟ لا تبس هذه المسألة صعبة الحل الا لسوء وضعها .

العقد الاجتماعي ، الكتاب الثاني ، الفصل الخامس (التوكيدات لنا) .

ب - «وانا ، بعد النظر إلى ذلك ، نرى على الفور انه لا ينبغي ان يسأل عمن يحق له وضع
القوانين؟ فالانسان لا يجوز على نفسه ، ولا عن كيفية كون الانسان حراً وراضعاً للقوانين معا؟
ان القوانين سجلات لمزاجنا فحسب» .

العقد الاجتماعي ، الكتاب الثاني ، الفصل السادس . (التوكيدات لنا) .

ج - «ولكنه يسأل : كيف يمكن الانسان ان يكون حراً ومجبراً على ملازمة عزائم ليست هزائمه؟
وكيف يكون المعارضون أحراراً وراضعين لقوانين لم يوافقوا عليها؟ اجيب بان المسألة اسيء
وضعها» .

العقد الاجتماعي ، الكتاب الرابع ، الفصل الثاني (التوكيد لنا) .

(١) تراجع كذلك ومصادر سوء الفهم الفصل الثاني من هذه الدراسة .

على التفسير الخاطئ لفكره العلم - التفسير القائل بأن روسو هو مفكر مجموعي كلي .
وهذه النظريات الثلاث هي :

أولاً : سلطة الارادة العامة العليا التي يدافع عنها بحماس قوي ، ولكنه ومع ذلك ، يضع حولها الضوابط المتعددة الحذرة - الضوابط التي تفسح المجال امام الصيغة الخاصة بالحقوق الطبيعية كما يفهمها .

ثانياً : النظرية التقليدية للحقوق الطبيعية التي يرفضها بقوة وعنف .

ثالثاً : وأخيراً ، صيغة فكرته المتعارضة في الظاهر بأن الارادة العامة تقدر ان تحبر إنساناً على ان يكون حراً .

وقد حاولنا ، ثانياً ، تحليل الاعتبارات ، خارجيتها وداخليتها - التي يضعها روسو ضوابط على ممارسة تلك السلطة العليا التي تتمتع بها الارادة العامة .

وقد بينا ، ثالثاً ، ان هذه الارادة ، في رأي روسو ، هي ذات مفهوم مطاط أو مرن .

انه لتحصيل حاصل ان كل هذا لا يكون برهاناً محدداً وملزماً . ولكننا نتوقع ان نتحدث جميع هذه الجهود نتائج تلتقي جميعها عند نقطة يؤمل ان يرى الناظر من زاويتها ، وبفضل هذه المحاولات ، ان روسو في كتاب العقد الاجتماعي لم يقصد ابداً ان يضحى العناصر الفردية والافكار التحررية على مديح الكلية أو المجموعة السياسية . ونأمل ان نتبين في البحوث التالية السمات الاصلية والأولية لمفهوم روسو الخاص في الحقوق الطبيعية . وسيتبين لنا ولا شك ان روسو بدلاً من ان يضعف هذه الحقوق قد صرف جهداً واعياً ومتواصلاً بغية تقويتها واسنادها .

الحقوق الطبيعية

يربط روسو بالاطار الثقافي العام لمصره اعتباره الحقوق الطبيعية التقليدية عناصر جوهرية تتداخل والتنظيم السياسي المبني لتحقيق الحياة الفضل .

ما يميز روسو عن غيره من المفكرين هو طريقة معالجته لهذه الحقوق .

الحياة

بالنسبة لروسو ، كما بالنسبة لهوس ولوك ، والقانون الأول للإنسان هو ان يوفر لنفسه شروط السلامة والبقاء ⁽¹⁾ .

(1) أ - جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الأول ، الفصل الثاني .

ب - توماس هوس ، اللطيفاتان . ج - جون لوك ، في الحكم المثل : المقالة الثانية .

فالحق بالحياة؛ إذن، هو حق أساسي وطبيعي للإنسان - ويصح ذلك وعلى السواء في الحالتين: الحالة الطبيعية والحالة المدنية أو السياسية.

ويجعل النظام الاجتماعي هذا الحق في مأمن عندما يمتد قوَى جميع المواطنين لتضمنه وتدافع عنه.

مَدَى سُلْطَةِ الْحَاكِمِ الْأَمِيرِ عَلَى حَقِّ الْحَيَاةِ

هل يعني هذا أن السيد أو مكلفه لا يقدر، عن حق شرعي، أن يطلب من المواطن أن يضحّي بنفسه؟ هكذا ادعى هوبس في جوابه على هذا السؤال. أما جواب روسو فهو: «بالطبع لا». ففي رأي روسو، وبهذا يخالف هوبس مخالفة واضحة، يحق للسيد أو للأمير المنفذ الشرعي لأرادة السيد أن يطلب هذا الطلب. ولكن لماذا؟ ومتى؟.

إن اجوبة روسو على هذين السؤالين مهمة جداً للتفهم الصحيح للقضايا الأساسية التي يعالجها هذا البحث.

لماذا التضحية بالنفس؟

فيما يتعلق بالماذا قد سبق وأعطينا، جزئياً، أجزاءً من الجواب. وعلى وجه التخصيص يضيء بحث طبيعة السيد أمامنا طريق المقارنة بين أفكار روسو وأفكار هوبس حول هذا الموضوع. ولطبيعة الإرادة العامة كما لحدودها الضابطة محامل قوية وهامة بالنسبة لهذه القضايا.

حِجَّتَانِ

وفضلاً عن ذلك، يعطي روسو بطريقة مباشرة الأسباب التالية:

الحِجَّةُ الْغَايَةُ: الأخذ بالغاية لأخذ بوسائلها المحققة

أ - «غاية الميثاق الاجتماعي هي الحفاظ على سلامة المتعاقدين»⁽¹⁾.

ب - «أن من يُرد الغاية يُرد الوسائل التي تحقق تلك الغاية كذلك».

ج - «اذن، الذي يحافظ على سلامته وحياته بمقتضى تضحيات الآخرين»⁽²⁾ عليه، عندما تدعو الحاجة والضرورة⁽³⁾ أن يكون مستعداً على تضحيته من أجلهم.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الخامس.

(2) يتضمن هذا افتراض المساواة.

(3) التوكيد لنا.

افتراضان : مجتمع عادل، وأناس غلبون.

الحجة الوجودية: تكون الحياة هبة طييمة فتصبح وديعة اجتماعية

أ - ولأن المواطن لا يظل القاضي في المخاطر التي يقضي القانون بان يعرض نفسه لها⁽¹⁾.

ب - ولأنه لم يعيش في مامن حتى ذلك الحين إلا بفضل ذلك الشرط، نعي على شرط أنه ميموت عندما يطلب منه ذلك شرعاً.

ج - ولأن حياته لم تبق مجرد نعمة من نعم الطبيعة، بل أصبحت هبة مشروطة من الدولة⁽²⁾.

د - لذلك، متى قال له الأمير: «يلائم الدولة ان تموت»، وجب عليه ان يموت⁽³⁾.

تلك هي الأسباب الموجبة، حسب روسو، للتضحية من جهة الانسان الفرد حتى بحياته في سبيل النفع العام عندما يطلب الأمير منه ذلك شرعاً. تؤلف هذه الأسباب مجمعة جواب روسو على «اللمذا؟» - التضحية بالنفس؟ ما هي، بكلمة ثانية، مبرراتها الاجتماعية؟.

ولا يغيين عن البال ان هذه الأسباب جميعها هي ضوابط على مشروعية ذلك الطلب من جهة الأمير.

ولا تصح الإشارة إلى ان هذه الأسباب متعارضة. قد تصبح هذه الاعتبارات متعارضة عندما تطبق على شخص معين في حالة معينة. ولكن عندها، هل يلام روسو لأنه عبر بصيغة متعارضة عن وضع هو بحكم طبيعته متعارض؟.

«لكل انسان حق بالمخاطرة بحياته الخاصة بقصد الحفاظ عليها. وهل اتهم باقتراف ذنب الانتحار رجل قذف بنفسه من نافذة فراراً من حريق؟»⁽⁴⁾.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الخامس.

(2) جان جاك روسو العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الخامس.

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الخامس.

(4) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الخامس.

(●) يراجع أيضاً الفصل الثامن من هذا الجزء من الكتاب.

وتنكر روسو للمطوق الطبيعية التقليدية.

بقي تكون هذه التفسحية مشروعة؟

وعندما نلغث إلى السؤال الثاني - سؤال الحق - نرى أن روسولا يسمح للسيد وبالتالي للأمير دائماً وأبداً، وبمعزل عن الظروف جميعها، بأن يطلب من المواطن المخاطرة بحياته. ومضى لا يقي للامير ان يفعل ذلك؟ أي، ان يطلب من المواطن ان يُخاطر بحياته؟ .

هذا عن مضامين البحوث السابقة ذات المحمل على هذه القضية، هنالك شرط سبق ان وضع بجلاء: عندما لا يكون ذلك الطلب ضرورياً⁽¹⁾.

شرط آخر يمكننا ان نستنتجه من بحث روسو في العقوبات والجرائم.

ولما يقي للدولة اعدام من يمكنها ان تبقى حياً دون ان تعرض حياة الآخرين للخطر، هذا ولو كان ذلك الاعدام للمبررة⁽²⁾.

وهكذا يتبين ان التفسحية تكون مشروعة ضمن حدود: منها، انها يجب ان تكون ضرورية - والشرط الثاني (الآخر) السابق يحتزل ذاته، بعد التدقيق بالعمق، بالأول.

التوازن القوي بين الفردية والجماعية

هذا بين ان روسو يحاول جاهداً ان يحفظ شيئاً من التوازن بين مبادئه عرفت تقليدياً بأنها مجموعة كلية من جهة، ومبادئ مغايرة لازمت تطور الفكر التحرري الفردي من جهة ثانية. ويظهر هذا عدم ثقة روسو بكلتا المدرستين التقليديتين. كلتاهما تخفق، حسب روسو، في توفير الاطار الاجتماعي الذي يحول الانسان ان يحقق نفسه وانسانيته. يتطلب تحقيق هذه الغاية تنسيقاً للعناصر القوية والمختارة من المدرستين. وهو يقوم بهذه المحاولة بطريقة مصممة ومدروسة، في إطار مبتكر، وفي ضوء ضوابط وتعديلات تعطي الانطباع بأنها جد غريبة، وفي ترتيبات وتركيبات تظهر خيالية بالرغم من انه يقصد بها معالجة أمور واقعية بطرق واقعية.

غير ان اهتمامه القلق الأولي واضح وجلي. انه يبني بناء نظام سياسي عن طريق

(1) أ - راجع الحجة (المقدمة) ج من الحجة الثالثة.

ب - راجع أيضاً «ضوابط السلطة العليا للإرادة العامة» الفصل السادس في هذا البحث. وينبغي ان يلاحظ ان جميع هذه الحدود ليست ضوابط تطبيقية، مع انها قد تصبح ان تجعل كذلك، ضد امكانيات سوء استعمال الأمير للقوة التي يتمتع بسلطانها. غير ان هذا هو انتقاد عملي، لا انتقاد مبدئي.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الخامس.

مقترحات تنظيمية تحقق، في رأيه على الأقل، بعض القيم الأساسية. وتأتي في المراتب الأولى من الأهمية بين هذه القيم الحياة والحرية والسعي وراء السعادة والملكية الخاصة والمساواة والمنفعة والعدالة والقوة. قد يكون روسو اعتبر هذه القيم قيماً جوهرية - قيماً يسعى الإنسان وراء تحقيقها بغية الحصول عليها لا لسبب أبعد من هذا الحصول. ولكن، من الواضح أيضاً، أن هذه القيم قد ركّز عليها بصفتها شروطاً ضرورية لتحقيق غاية أهم منها وأبعد وأولى بالاحترام، نعني تحقيق الإنسان لانسانيته في أفضل إطار اجتماعي أي، إطار يتوفر فيه على الأقل التوازن بين الاعتبارات الجماعية الأصلية والمتطلبات الفردية الجوهرية.

ويربط هذا بين روسو ومل والفلسفة الشخصية.

الحرية

الحرية هي حق آخر من حقوق الإنسان الطبيعية.

تمتع الإنسان بالحرية في الحالة الطبيعية حسب روسو. هذا أمر سبقت الإشارة إليه. فهي لديه إحدى الوسيطتين الأوليتين: القوة والحرية، اللتين تساعدان على الحفاظ على سلامته في تلك الحالة. وسبقت كذلك الإشارة إلى أن السؤال: كيف يمكن أن يعد الإنسان الآخرين بتلك الحرية أو يرهنها لديهم دون أن يلحق ضرراً بمصالحه الخاصة؟ يكون أحد الأبعاد الثلاثة للمشكلة الأساسية التي يحلّول روسو، كما فعل وينجاح يرضى هو عنه، معالجتها في العقد الاجتماعي. ويتهي روسو من تلك المحاولة إلى القول بأن جوهر الهيئة السياسية هو التآليف والتوفيق بين الحرية والطاعة. والظاهر أن الإرادة العامة هي ما يقوم بذلك التآليف في أسمى مراحل التطور للإنسان والمجتمع معاً. وذلك بتنسيقها بين الالتزام الأدبي، جوهر الحرية، وبين الالتزام السياسي، قلب الطاعة.

جزء من جوهر الجسم السياسي

وهكذا نرى أن الحرية، بتعميدها وباستمرار وجودها، هي شرط من مضامين الجسم السياسي الجوهري:

«إن الشعب إذا ما وعد (أحدهم) بالطاعة فحسب وببساطة، يحمل نفسه بهذا الفعل ذاته، فيفقد صفة الشعب. برهة يصير (أحدهم) مالكاً ينقطع عن كونه سيداً. تنتهي بذلك الهيئة السياسية»⁽¹⁾.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الأول.

«هنالك فرق عظيم بين إخضاع جمع وإدارة مجتمع. إذا استعبد أحدهم أناساً بغير حق بالتتابع، مهما كان عددهم، فأنني لن أرى هنالك غير مالك يستعبد وعبيداً، لا شعباً وسيداً. وذلك كما لو كنت أرى تكتلاً لا تاليفاً مشتركاً، فلا يوجد هنالك نفع عام ولا هيئة سياسية. ولا يتخطى ذلك الرجل كونه فرداً دائماً ولو استعبد نصف العالم»⁽¹⁾.

شروط ضروري لحمل المهور العامة مشروعة

والحرية هي أيضاً شرط من شروط المهور العامة الشرعية:
«وأخيراً إنما هي عهود فارغة متناقضة تلك التي تشترط سلطاناً مطلقاً من ناحية، وطاعة لا حد لها من ناحية أخرى»⁽²⁾.

جوهر الإنسان الأدبي

ويرادف روسو بين الصفة الانسانية للإنسان وحرية:

«وتنزل الإنسان عن حرية يعني تنزلاً عن صفة الإنسان فيه، وتنزلاً عن الحقوق الإنسانية ومن واجباتها أيضاً... ونزع كل حرية من إرادة الإنسان، هو نزع كل أدب من أعماله»⁽³⁾.

من المفومات الجوهرية للإرادة العامة

فلا غرو بعد ذلك أن تكون الحرية إحدى مقومات الإرادة العامة الجوهرية:
«الإرادة العامة إما أن تكون عامة أو لا تكون»⁽⁴⁾.

«ولا ضرورة إلى كون الإرادة العامة اجتماعية دائماً لتكون عامة. غير أنه يجب إحصاء جميع الأصوات، فكل منع قاطع مبطل للعمومية»⁽⁵⁾.

«ويمكنني أن أضح هنا كثيراً من التأملات حول الحق البسيط للتصويت في كل حمل للسيادة، ذلك الحق الذي لا يستطيع أن ينزعه من المواطنين شيء...»⁽⁶⁾.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الخامس.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الخامس.

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الخامس.

(4) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الثاني.

(5) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الثاني (خاتمة).

فإن تكون إرادة عامة، ليس من الضروري دائماً أن يتوصل إليها بالاجماع. ولكنه من الضروري، في عملية الحصول عليها، أن نعد جميع الأصوات ونعتبرها. ذلك لأن كل امتناع شكلي من هذا النوع يشوه معالم عموميتها.

(6) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الرابع، الفصل الأول.

وهذا يعني ان الانسان حقاً طبيعياً في ان يُسمع، أي في ان يعبر عن رأيه ووجهه نظره بحرية.

جُزءٌ مِنَ المصلحة العامة

والحرية هي أيضاً جزء جوهري من المصلحة العامة:

«وإذا بحثنا بدقة عن محتوى الخير الأعظم للجميع، الخير الذي يجب ان يكون غاية جميع الانظمة الاشتراكية، وجدنا انه يُردّ الى مقومين اصليين: الحرية والمساواة، الحرية، لأن كل تبعية خاصة تضعف الدولة، والمساواة، لأن الحرية لا يمكن ان توجد بدونها»⁽¹⁾.

ونذهب إلى ان الحرية قد توجد «بدون» المساواة، أو بالرغم منها! وأحياناً أيضاً بسببها.

جزء من القانون

فهل من عجب بعد ذلك ان تكون الحرية، حسب روسو، جزءاً جوهرياً من القانون؟.

«وكل قانون لا يوافق عليه الشعب شخصياً باطل وفارغ. في الواقع، هو ليس بقانون مطلقاً»⁽²⁾.

غاية بذاتها

ولذلك فالحرية هي قيمة يحتفظ بها بالرغم مما تتطلبه من التوضيحات. يصبح ان تكون غاية بحد ذاتها تُستَرخص في سبيلها اجسم التوضيحات:

«وحيث يكون الحق والحرية كل شيء، يستهان بالتوضيحات»⁽³⁾.

وتتجمع نتيجة لذلك، في تربة الحرية، جلور حق العصيان المدني. يرفض روسو المسيحية ديانة مدنية مناسبة لانها لا تشجع، قلباً وقالباً، على تحقيق هذا الحق⁽⁴⁾.

(1) جان جاك روسو العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني. الفصل الحادي عشر. (التوكيد لنا).

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر. (التوكيد لنا).

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الخامس عشر.

(4) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الرابع، الفصل الثامن.

وعلى الرغم من أهميتها الجوهرية ومن الأدوار التي تلعبها في نظام روسو السياسي ومن النتائج التي تترتب عليها، تظل الحرية، وبمعنى معين على الأقل، أدنى من المساواة لدى روسو. لقد سبق وتبين لنا أن الحرية، وجودياً، تتكفل على المساواة. لا يمكن أن توجد الحرية بدون المساواة. فوجود المساواة شرط ضروري لوجود الحرية⁽¹⁾.

ليست بمطلق: الحرية والمساواة

ثم إن الإنسان بإمكانه، بحسب روسو، أن يقايض الحرية ببعض الامتيازات:

«ولما كان الناس يولدون أحراراً متساوين فانهم لا يتنزلون⁽²⁾ عن حريتهم إلا لغتهم الخاص»⁽³⁾.

ثلاثة مَعَانٍ للحرية

وقد يتبادر إلى ذهن البعض أن هنالك تناقضاً بين ما يلزم إليه روسو في هذا المقتبس وبين ما يتضمنه المقتبس المبين أن الحرية جوهرية جداً للإنسان⁽⁴⁾، وبالتالي فلا يقدر الإنسان أن يتنازل عنها دون أن يتنازل عن إنسانيته.

نبادر، صيداً لمثل هذه الشكوك، إلى إعلان حقيقة يؤمن بها روسو وتنسجم مع مفهومه التطوري لطبيعة الإنسان ولخفوقه الطبيعية ومنها الحرية. هنالك على الأقل ثلاثة معانٍ للحرية⁽⁵⁾ لديه: الحرية الطبيعية البدائية، والحرية المدنية، والحرية الأدبية:

«لنحول هذا الحساب إلى حدود يسهل قياسها. إن الذي يفسره الإنسان بالتعاقد الاجتماعي هو حرمة الطبيعية وحق مطلق في كل ما يحاول وما يمكن أن يحصل. وأما الذي يكسبه، فهو الحرية المدنية وتملك ما يجوز. ويجب، لعدم الخطأ في هذه المقايسة، أن نميز بين الحرية الطبيعية⁽⁶⁾، التي لا حدود لها غير قوى الشخص، وبين الحرية المدنية المقيدة بالإرادة العامة...»

-
- (1) وراجع من هذا الجزء من البحث، الحرية وجزء من المصلحة العامة.
 - (2) «إن تنزل هو أن تباع أو أن تهب». العقد الاجتماعي، الكتاب الأول: الفصل الرابع.
 - (3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الثاني.
 - (4) وراجع من هذا الجزء من البحث، والحرية جوهر الإنسان الأدبي.
 - (5) والحرية الطبيعية تعني هنا الحرية التي يتمتع بها الإنسان في الحالة الطبيعية، أي الاستقلال عن الآخرين.

«وقد تضاف عل ما تقدم وفي الحالة المدنية، الحرية الأدبية التي تجعل، وحدها،
الإنسان سيد نفسه»⁽¹⁾.

وهكذا نرى انه، حسب روسو، يتنزل الإنسان عن «حرية الطبيعة» لنفع خاص
أو بالأحرى بغية اقتناص مكاسب متعددة. أما الحرية التي يهدد التنازل عنها جوهر
الإنسان ذاته فهي الحرية الأدبية.

وأما الحرية المدنية فهي، لدى روسو، قضية نسبية سياسياً. انها تتمطى بقدر ما
تقلص الإرادة العامة. يصبح هذا ما دام وجد فرق هام بين الالتزام والالتزام. اما متى
اندمج الالتزام والالتزام في أسس مراحل التطور الانساني والاجتماعي فتتعدم هذه
العلاقة المطلوبة بين الحرية والإرادة العامة. عندها، تصوب هذه العلاقة: تزداد الواحدة
بازدياد الثانية، وتنقص بنقصها.

وتتأثر الحرية المدنية في نظام العقد الاجتماعي السياسي بالبعد الجغرافي:
«ويقدر ما تتسع رقعة الدولة، تضيق الحرية»⁽²⁾.

وأخيراً قد تتألم الحرية المدنية، بعكس المساواة، من عواقب شريوة:

«وماذا إذن؟ ألا يمكننا ان نحافظ عل الحرية الا بالبقاء عل العبودية؟ قد يكون
الامر كذلك. وهكذا يجتمع التقيضان».

«ولكل ما ليس في الطبيعة سيئاته. وعلى الأخص للمجتمع المدني. فهناك بعض
الأحوال السيئة حيث تضطر عل فرض العبودية، اذا ما أردنا الحفاظ عل الحرية الفردية،
اذ لا يمكننا، فيها، ان نهيء للحرية، الا عل حساب حرية الآخرين، وحيث لا يمكن
للمواطن ان يكون تام الحرية الا بكون العبد تام العبودية. كانت هذه حال أسباطة. اما
أنتم معشر الشعوب الحديثة فليس لديكم عبيد. غير انكم انتم نفوسكم عبيد⁽³⁾.
تلغمون حريتكم الشخصية من أجل حريتهم. ومن العبث مفاخرتكم بهذا التفضيل.
اني أجد فيه جبناً أكثر مما أجد فيه إنسانية»⁽⁴⁾.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الثامن (التوكيدات لنا).

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الأول.

(3) «وبرهة ما يسمح الشعب لمثلين، يجر حريته ويضمحل وجوده بصمتة شعباً» العقد الاجتماعي،
الكتاب الثالث، الفصل الخامس عشر.

(4) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الخامس عشر.

ج. هـ. د. كُول

من مغازي البحث السابق ان الحكم التالي على لسان المفكر السياسي ج. هـ. د. كُول يحتاج إلى اعادة نظر جديدة.

«يسند روسو معتقده السياسي كلياً إلى مفهومه في الحرية الانسانية. ولو لم يكن الانسان عميلاً حراً يقبل الالتزام بقانون شامل يقرره لنفسه لما كانت الدولة، وبطريقة مشابهة، لتقبل بالالتزام بتحقيق الارادة العامة - أي بان تقرر لنفسها ولابنائها قانوناً مشابهاً شاملاً»⁽¹⁾.

لقد رأينا ان الحرية، هي قيمة واحدة من عدة قيم يلتجئ إليها روسو لتدعيم نظامه السياسي. وإذا قابلناها بالمساواة، كما فعلنا، تبين لنا انها، وإن كانتا متساويتين بصفتها ضرورتين للنظام السياسي الروسي، يتفاوتان بالأهمية. فإن المساواة أكثر أهمية من الحرية أو أوسع منها شمولاً في تقرير الارادة العامة وتوجيهها.

ثم ان التشبيه الذي يتضمنه المقياس المدرس بين الدولة وبنائها هو أمر لا تفرقه، كلياً، مبادئ العقد الاجتماعي الأولية. قد يكون مستنداً إلى تشبيه جوهري. ذلك ان هنالك وجه شبه بين تصرف الدولة الأدبي والتصرف الأدبي للانسان الفرد. الانسان قادوان، بطبيعتها، على الالتزام بقانون عام يرضيان عنه، ويأملان، نتيجة لتطبيقه، بتحقيق مغانم جلي.

يبد لنا ينبغي ان نصر على فارق هام جداً بين التزام الدولة والتزام الناس الأعضاء فيها. التزامهم أصيل ومباشر. أما التزامها فلا يكون إلا عبر التزاماتهم.

روسو وكانط

وينبغي ان يعاد النظر في المقابلة التي يقوم بها كُول نفسه بين جان جاك روسو وسمانويل كانط. «فارادة» روسو العامة ليست بحكم طبيعتها مشابهة، شمولاً على الأشخاص، «بأمر» كانط المطلق وغير المشروط. وعلى الرغم من ان المقياسين أدبيين اجتماعيين، فمقياس كانط يتطلب تطبيقاً يشمل العالم بأسره أي الانسانية جمعاء دون ان يميز غايته. بينما يكتفي مقياس روسو بتطبيق ينحصر في مدى دولة قومية مثلاً أو أي مجتمع سياسي قائم بذاته.

(1) ج. هـ. د. كُول في مقدمته للعقد الاجتماعي والمطارات، لندن، 1932، ص 34-35.

(1) (G.D.H. Cole, Introduction to Rousseau's Social Contract and The Discourses. Everyman's Library, London, 1932, p. XXXIV).

وفضلاً عن ذلك فمقياس روسو ينشأ في تربة المصلحة العامة المشتركة، وحبها،
مد جلوره في تربة المصلحة الحقيقية للفرد. أما مقياس كانط فلا يعتبر ان هذه المصالح
دوراً مشروعا في القانون الأدبي وبالتالي في التصرف الأدبي.

والبعد الأول من أبعاد المشكلة الرئيسية في العهد الاجتماعي يتناقض والتيار
الفكري المعبر عنه في نقد العقل العملي. بينما يحاول الأول، عن وعي وقصد وتصميم،
ان يجمع ⁽¹⁾ بين النفع والمعادلة أو الأدبيات، بعصر الثاني، بالحاح، على ضرورة الفصل
بينهما.

تطور الحرية والطبيعة الانسانية

غير ان الحرية، حسب روسو، مثل جميع الحقوق الطبيعية الباقية، تطوّر فتتغير
بمرورها عبر مشروط للثقاق الاجتماعي. انها لا تنكسر تنفأ وخرات وظلال ألوان وأصواء
كما تنكسر شعاع الضوء الأبيض عندما يمر بمشروط الفيزيائي. عكس ذلك تماماً هو ما
يحصل في رأي روسو. انها تنكسر وتنمو فتصبح أغنى عتوى: تريح تسامياً أدبياً
وعقلانياً، كما تزداد قوة وسلامة:

وأدى الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية إلى تغيير هام في الانسان جذير
بالاعتبار. فقد حل لديه العدل محل الغريزة فمنحت افعاله أدباً كان يموزها سابقاً.
وعندها رأى الانسان، بعدما عقب عنده صوت الواجب الصولة الطبيعية والحق الشهوة،
اضطراره إلى مشاورة عقله قبل الاصغاء إلى أهوائه وإلى السير على مبادئ
مغايرة للمبادئ التي سار عليها حتى الآن طالما لم ينظر غير نفسه. ورأى انه، وبالرغم من
حرمانه نفسه في هذه الحالة الجديدة (2) منافع كثيرة ينالها من الطبيعة، يبلغ من كسب ما
هو عظيم منها، وتبلغ اهلياته من الممارسة والنمو، وافكاره من الاتساع، ومشاعره من
الشرف، وروحه من السمو - مما يوجب عليه ان يبارك، بلا انقطاع، تلك السوعة
السعيدة التي جعلت منه كائناً ذكياً وإنساناً، بعدما كان حيواناً أرعن قليل العقل.

وإذا حولنا هذا الحساب إلى قياسات يسهل عندها نرى ان الذي يحسره الانسان

(1) « هذا الاتفاق المحبب بين المصلحة والمعادلة هو الذي يمنح للشذرات المشتركة صبغة انصاف
يبصر زواها في المناقشة حول كل أمر خاص ».

العهد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

ب - تراجع أيضاً ومشكلة روسو وأبعادها الفصل الثالث من الجزء الثاني من هذه الدراسة.

(2) وقد يؤدي سوء استعمال هذه الحال الجديدة، حسب روسو، بالانسان حتى إلى مهبلي أسوأ من
الحالة الطبيعية. العهد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الثامن.

بالتعاقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية وحق مطلق في كل ما يحاول وما يمكن ان يحصل .
والذي يكسبه هو الحرية المدنية وتملك ما يجوز . ويجب ، لعدم الخطأ في عبارات هذه
المقايسة ، ان نميز بين الحرية الطبيعية التي لا حدود لها غير قوى صاحبها ، وبين الحرية
المدينة المقيدة بالارادة العامة . ويجب ان نميز بين الحيازة التي ليست سوى نتيجة لقوة
المستولي الاول أو حقه ، وبين التملك الذي لا يمكن ان يقوم على غير صك انجائي .

«وقد تضاف ، على ما تقدم ذكره من منافع الحالة المدنية ، الحرية الأدبية التي
تجهل ، وحدها ، الانسان سيد نفسه بالحقيقة»⁽¹⁾ .

ومن الضروري ان يلازم هذا التطور التقدمي المتسامي في الحرية تطوراً مماثلاً في
طبيعة الانسان . فهذا «التطور الجدير بالاعتبار في الانسان» هو ، دون شك ، لمصلحته .
هكذا يؤمن روسو . فالتطور في الحرية والتطور الموازي في الانسانية لدى الانسان امران
متلازمان .

جورج ساين وليو ستروس

اذن ، عندما نفى جورج ساين «كل حرية» عن انسان روسو الطبيعي لم يكن دقيقاً
كل الدقة في ملاحظته . وكذلك لم يكن ليو ستروس محقاً كلياً عندما نفى الحقوق الطبيعية
عن انسان روسو المدني :

«وحقوق الانسان . . . هي حقوقه مواطناً»⁽²⁾ .

«يحقق الانسان الأخلاقية والعقلانية وبالتالي الحرية عندما يصبح مواطناً وعندها
فقط»⁽³⁾ .

«ويخسر الانسان بتنزله عن جميع حقوقه للمجتمع حق الاستئناف والتمييز من
احكام المجتمع أي من القوانين الوضعية عن طريق القانون الطبيعي أو الحق الطبيعي .

(1) أ - جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الأول ، الفصل الثامن .

ب - إذ حتى يصبح الانسان سيداً لمصيره يتطلب ، حسب روسو ، صفات وشروطاً أخرى غير
وجوده في المجتمع المدني : «وبرهة يصل إلى ايام التمييز بين الخير والشر يصبح الحاكم الوحيد في
مناسبة وسائله للحفاظ على نفسه ، وعندها ، وبالتالي ، يصبح سيد نفسه» .

العقد الاجتماعي ، الكتاب الأول ، الفصل الثامن .

(2) ليو ستروس الحقوق الطبيعية والتاريخ شيكاغو 1953 ص 286 .

Leo Strauss , *Natural Rights and History*, Chicago, (1953, p. 286).

(3) جورج ساين «التقليدان الديمقراطيانه» دراسة نشرت في المجلة الفلسفة المجلد 61 سنة 1952
ص 463 .

تصبح جميع الحقوق حقوقاً اجتماعية. فالحق الطبيعي متمصه، وبمشروعية، القوانين الوضعية للمجتمع الذي يبنى على الاستناد إلى الحق الطبيعي، أو بطرق تتسجم معه وتتأسس⁽¹⁾.

ولا يغيب عن ذهن القارئ ان صعوبة تحليل هذه المقتبسات تكمن في كون الخطأ والصواب ممزوجين فيها امتزاجاً دقيقاً جداً. أما المبدأ المعتمد لهذه الغريلة والذي غاب عن صاحبي هذه المقتبسات فتسهل إليه الإشارة.

ما يجعل سهام العالمين الاثنين تخطيء الهدف هو اخفاق مشترك بينهما في ملاحظة الصفة التطورية لمفهوم «الطبيعي» عند روسو. تمر الحقوق الطبيعية، كما يفهمها روسو، بضرورة متكاملة وعملية تطورية متتابعة تبدأ في الحالة الطبيعية ولا تنتهي بدخول الإنسان، عبر التعاقد الاجتماعي، في الحياة المدنية السياسية. انما تتملى هذه المرحلة. ولا تعمل إلى نهايتها الا حينما يحقق الإنسان انسانيته. عندها، تتحقق معاً غايتها وغاية الإنسان.

وقد رأينا ان الإنسان يتمتع، حسب روسو، بنوع من الحرية في جميع مراحل تطوره.

المساواة

كثيرة هي الاغراءات التي تدفع الدارس المدقق في تكوين النظام السياسي الروسي إلى الاعتقاد بان المساواة هي الصخرة الصامدة التي تدعم أساس هذا النظام. انما مفهوم يشبه المطلق، بمعنى انه لا مهرب للنظام الروسي منها. فمع «ان الناس يولدون أحراراً ومتساوين» في عرف روسو، فبإمكان الإنسان ان يعاوض حريته بامتيازات خاصة ومنافع شخصية. ومن هذه المنافع حصوله على حريته المدنية ومن ثم على حريته الأدبية. ولا تفتح هذه الامكانية - امكانية المقايضة، ابوابها أمام المواطن تجاه المساواة على ما يظهر.

من جوهر العقد الاجتماعي

المساواة تصف، بمعنى جوهري هام، فعل التعاقد:

«ولما كان جميع المواطنين متساوين بالعقد الاجتماعي، فإن ما يجب ان يصنعه

(1) ليونستروس الحقوق الطبيعية والتاريخ شيكاغو 1953 ص 286.

Leo Strauss Natural Rights and History, Chicago, 1953. p. 286.

الجميع ينبغي ان يأمر به الجميع . وكذلك ليس لأحد حق بان يطالب غيره بفعل شيء لا يصنعه هو»⁽¹⁾.

من مُفترضات العقد الاجتماعي

والمساواة تصف الواقع الذي تستند إليه عملية الدخول في التعاقد:

«وبرمة يجتمع الشعب اجتماعاً شرعياً بصفته الهيئة ذات السيادة، ينقطع كل قضاء للحكومة وتعلق السلطة التنفيذية. عندها يصبح شخص آخر مواطن مساوياً بالتقديس والحجرة لشخص أول حاكم»⁽²⁾.

حَدَّ مِنْ حُدُودِ الْإِرَادَةِ الْعَامَّةِ وَصَفَةَ لِلْمُعْهُودِ الْعَامَّةِ

وقد رأينا ان المساواة هي إحدى القيم الرابطة لممارسة الإرادة العامة سلطتها العليا - خصوصاً وهي من الخاصيات الجوهرية التي تتصف بها المعهود العامة.

مصدر قلق

وهي، كما رأينا، إحدى الأسباب التي يقتنع روسو، بالحقق إليها، بان امكانية تنزل كل فريق من فرقاء الميثاق الاجتماعي تنزلاً كلياً يشمل شخصه وقواه لا يصح ان تكون مصدر قلق لهذا الفريق أو لأي من الفرقاء المعنيين - شرط ان يكون التنزل في مصلحة المجموع الكلي.

«وذلك لان هذا التنزل عندما يكون مطلقاً، وعندما يتساوى الجميع بالنسبة اليه، ينتهي بذلك وجود رغبة عند مطلق انسان في ان يجعل ظروف الحياة الاجتماعية السائدة أثقل عبئاً على غيره مما هي عليه»⁽³⁾.

تعليق ناقد

تتكشف هذه الحجة الروسوية عن مزايا كثيرة يتصف بها التفكير الروسوي السياسي. ولسنا، هنا، بوارد الإشارة إليها جميعها وبالتفصيل. نقصر على المهم منها.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث الفصل السادس عشر.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث الفصل الرابع عشر.

(3) جان جاك روسو العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل السادس عشر.

«ان الشرط متساو نحو الجميع ما وهب كل واحد نفسه بأسرها، وانه لا مصلحة لأحد في جعل الشرط ثقيلاً على الآخرين ما كان الشرط متساوياً نحو الجميع».

نلاحظ بالبدء ذي بدء الربط الروسي بين مقدمتي هذه الحجّة واستنتاجها. فقول الربط الروسي لأنه، وصفاً لواقع، ومن منطلقات غير روسيّة، يبقى ربطاً لا يصح بحكم الضرورة.

ويتقدّم به روسو هنا على أنه صحيح. ومن هنا يكون روسو إما يوثوباً: يفترض في الناس وفي التنظيم الاجتماعي ما ليسوا عليه؛ وإما ضائعاً.

المقنّمتان هما: التّنزّل المطلق؛ وتساوي الجميع بالنسبة إليه.

والاستنتاج؟

انتفاء الرغبة، بذلك، عند مطلق انسان في ان يجعل ظروف الحياة الاجتماعية السائدة أثقل عبئاً على غيره مما هي عليه.

بكلمات ثانية يعالج روسو هنا مشكلة التصادم والتصارع بين المصلحة العامّة والمصلحة الخاصة. وفي هذا الإطار يقنّم روسو، في حجّته المدروسة، حلاً عاماً وشاملاً، لهذه المشكلة.

ويقدر ما تكون العمومية والشمولية في نظرية ما، وعندما تصحّان، من الصفات المستحسنة، بقدر ما تكونان، جواباً عن مسألة تجريبية، من الميزات التي يؤسّف على وجودها.

ذلك لانها تكونان، على الغالب، من رواسب النظرة النموذجية في الانسان. وهذه خطيئة تخرّص المنهجية المؤمّنة على تنمية المناعة - لدى دارسيها الواعين - ضلّها، وبالأحرى على تجنبها التجنب الحذر.

وواضح ان روسو هنا يعالج مسألة تجريبية.

ومن هنا يغلب ان تكون ردّات فعل الناس المختلفين طبائع وامزجة وسلالم قيم مختلفة بالنسبة للتحدي الذي تقدّمه لهم.

وما علاقة هذه الاعتبارات بالحجّة الروسية: بالأحرى بالربط الروسي المارّ ذكره؟ أنه اذا صح على انسان ما أو على بعضهم؛ فإنه على الغالب لا يصح على الجميع كما يقصد روسو - وهو حتى قد لا يصح على أحد:

إن التّنزّل المطلق، حتى وإن تساوى الجميع بالنسبة إليه، لا ينفي بحكم الضرورة علماً أنه قد يكون دافعاً يقوّي ويضعف بفضل الظروف المتعلقة به - انتفاء الرغبة باستغلال أحدهم الباقيين - بعضهم أو جميعهم.

هذا فيما يتعلق بالربط بين المقدمتين والاستنتاج في حجة روسو المدروسة.

وكأنني بروسو فضلاً عن ذلك، يربط بين المقدمتين الأولى والثانية. التنازل المطلق، وتساوي الجميع بالنسبة إليه. كان بإمكان نظرية لوك أو نظرية هوس أن تحقق المساواة بين المواطنين وبالنسبة للتنازل غير المطلق - التنازل الجزئي. ولكن هذا لم يرضِ روسو. ينشأ من هذين النصين، حسب روسو، بعض المشاكل السياسية والاجتماعية. ليتحاشاها، وضع روسو المقدمة الأولى بصيغة التنازل المطلق.

ويبدو أنه يعتقد أن هذا التنازل المطلق هو ادعى لتحقيق المساواة بين المواطنين: «أن الشرط متساوٍ نحو الجميع ما وجب كل واحد نفسه بأسرها».

فهل صَحَّ ظن روسو؟

نحوم حول صحة هذا الظن شكوك كثيرة مبررة.

يتساوون «بالتنازل المطلق» مهما عفى هذا «التنازل المطلق» فكرياً، أيّ اسماً فحسب.

أما عملياً، وفي ظروف كالظروف التي نعرفها تحيط بالناس وتتغلغل في داخلاتهم، فهذا أمر غير مأمون - بل هو بالأحرى أمر كثير ما تخفي حسابات الحقل فيه حسابات اليلدر. خذ مثلاً على ذلك من حياتنا المعيشة واقترض، الآن - اننا نعرف بالضبط ما يعني «التنازل المطلق» وسيتبين عن كتب أنه مفهوم لا مغزوي، - واننا نطلب من احدهم ان يتنازل «تتزلزلاً مطلقاً» فما هو الشيء الذي تطلبه منه؟ وهب انه، بعد مدة، جاءنا قائلان انه فعل ما طلبناه منه، فكيف نتأكد من صحة ادعائه؟

لنعتبر ان «التنازل المطلق» يعني تنازل الانسان عن كل ما يملك. فهل هذا يوفر لروسو شروط مقصده؟ تحقيق التساوي بين اثنين أو أكثر يقومان به؟ لا - اللهم إلا اذا كان ما يملكه أو يملكونه متساوياً قبل هذا التنازل. التساوي بالفقر المدقع ليس شرطاً ضرورياً وكافياً لتحقيق المساواة - خصوصاً عندما يكون هذا التحقيق مقدمة «لانتفاء الرغبة» عند الانسان، أي انسان، باستغلال غيره. قد تكون هذه المساواة، بعد ذاتها، دافعاً لذلك الاستغلال.

فالربط الروسي الثاني بين مقدمة «التنازل المطلق» ومقدمة «تساوي الجميع» يتعثر هو بدوره ولا يحقق هدف روسو إلا في حالات خاصة جداً وقد تكون شواذاً اجتماعية أكثر مما هي قواعد.

«والتنازل المطلق» مطلب غير عملي. ويتبين أن روسو، وعبر عملية متذاكية، يجعله

قدّمة لنتيجة رابحة، فكانه، به، يلعب لعبة رياء.

وعلى الرغم من ان سببة هذه الحجة الروسية لا تثبت بشكل يخدم غايات روسو - خصوصاً بادعاءاتها الايجابية، فإن هاجس روسو يبقى هاجساً أصيلاً لا بد من التصدي له من قبل من يندس للاجتماع الانساني رغباً بانتقال الانسانية جمعاء من درجة على سلم التطور المدني إلى درجة أعلى وارقي.

ايشار الانسان نفسه على غيره طبيعة انسانية.

أن تطلب انتفاء وجودها هو مطلب، في سياق ما نعرفه عن طبيعة المجتمع والإنسان، يكاد ينزل في مهاوي اليوتوبية.

وهب انه ليس باليوتوبي يبقى من الاعتبارات التي تستدعي الدراسات طويلة النفس لتقرير ما اذا كان هذا المطلب: - انتفاء وجود حب الذات هذا مطلباً مشروعاً اجتماعياً أم لا. ذلك لأن لوجود هذا الحب نتائج كثيرة ايجابية حضارية. ولنا، بدون تساؤل ودراسة، بمؤكد من حكمة القضاء عليها.

يبقى السؤال الهام سياسياً واجتماعياً: كيف التخفيف من سيئات حب الذات هذا؟ - هذا إذا كان القضاء عليها، لا القضاء عليه، كلياً ليس في متناول يدنا؟.

تجمل التعاقد الاجتماعي عملية رابحة

والمساواة هي أبرز الاسباب التي تجعل التعاقد الاجتماعي عملية رابحة.

ويعا ان التنازل من الفرقاء عن حق يكتسب، بفعله هذا، مقابل ذلك الحق عنه على جميعهم، فانه يظفر، بذلك، بما يعادل جميع ما يفقد. وزيادة عن ذلك يحصل، ويفضل الفعل ذاته، على قوة لحفظ ما يملكه⁽¹⁾.

من خاصيات الارادة العامة بالمقابلة مع الارادة الخاصة

وفضلاً عن ذلك تكون المساواة خاصية جوهرية من خاصيات الارادة العامة:

«والواقع انه اذا كان لا يتملر توافق الارادة العامة والارادة الخاصة في نقطة ما، فانه من المستحيل⁽²⁾، على الأقل، ان يدوم هذا التوافق ويثبت. لان الارادة العامة تميل إلى المساواة والارادة الخاصة تميل إلى التفضيلات بطبيعتها. وأكثر من ذلك استحالة⁽³⁾»

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الاول، الفصل السادس.

• راجع الفصل السادس من الجزء الثالث من هذا الكتاب: «القانون الطبيعي الجديد» لتعرف إلى حدة.

وجود ضامن لهذا الاتفاق. ذلك لانه، حتى عندما يجب ان يوجد، يكون نتيجة المصادفة أكثر منه نتيجة الصنعة⁽¹⁾.

ولا يحق للسيد مطلقاً أن يحمل احد الرعايا أكثر مما يحمل الآخر⁽²⁾.

ومهما تكن الجهة التي تقترب منها إلى المبدأ، فأننا نصل دائماً إلى ذات النتيجة. ان الميثاق الاجتماعي يجعل بين المواطنين من المساواة ما يلزمون انفسهم معه بذات الشروط وما يجب ان يتمتعوا معه بذات الحقوق. وهكذا فكل عقد سيادة، ونعني بذلك كل فعل صحيح وشرعي للارادة العامة، يلزم جميع المواطنين أو يساعدهم بسواء، وذلك عن طبيعة الميثاق⁽³⁾.

فالارادة العامة، إذن، هي عامة بمعنى انها تنشأ عن ارادة الجميع بالتساوي⁽⁴⁾. وتنطبق على الجميع بالتساوي. فالمساواة، فضلاً عن انها مصدر الارادة العامة، بلغة متبورة، وغايتها النهائية، هي أيضاً جوهرها.

وربما نخلصنا من كثير من ظلال سوء التفهم لها لو سميناها الارادة المساوية بدلاً من الارادة العامة.

من جوهر القانون

ولما كان القانون تعبيراً شرعياً وصحيحاً عن الارادة المساوية أو العامة كانت، للمنطق ذاته، المساواة من جوهر القانون. فهي صفته المميزة. فبينما يعالج القرار الرسمي أموراً خاصة معينة، يعتبر القانون القضايا والأشخاص قضايا عامة وأشخاصاً بالتجريد - أي على قدم المساواة وبدون تمييز بينهم⁽⁵⁾.

ولقاء بوهده

ومن هنا يتبين ان تركيز روسو على مفهوم المساواة يساعد على ان يفهم بوهده الذي

⁽¹⁾ وعلى التناقض بين تعاليمنا وأراء روسو بالنسبة لهذه القضية. - وقد يفيد القارئ ان يرجع أيضاً إلى الواقعة السياسية للمؤلف دار النهار للنشر بيروت 1970 القسم الرابع، الفصل الثامن، المقطع 3 - أ - II - المصدر الأفضل للالتزام هو الالتزام ص 161.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الاول.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع (التوكيد لنا).

(4) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع والفصل السادس.

(5) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل السادس.

قطعه، والذي ميزه في تاريخ الاجتماعيات الأدبية عن كانط، والذي علق له في العقد الاجتماعي بعداً جديداً لمشكلته الرئيسية. ذلك هو الوعد بالربط الذي لا تفصم عراه بين المنفعة والعدالة⁽¹⁾.

«ولست التمهيدات التي تربطنا بالهيئة الاجتماعية الزامية إلا لأنها متقابلة. ومن طبيعتها انها لو انجزت لم يتمكن الانسان من ان يحصل في سبيل الآخرين من غير ان يحصل في سبيل نفسه. ولم تكون الارادة العامة طسالة دائماً؟ ولم يريد الجميع سعادة الجميع سعادة كل واحد منهم دائماً؟ اذا لم يكن الشخص نفسه بتعبير «كل واحد» ويفكر في نفسه عند التصويت من أجل الجميع؟ هذا يثبت كون المساواة في الحقوق، وكون فكرة العدل التي تنشأ عن هذه المساواة يشتق من ايثار كل واحد نفسه، فهو بالتالي يمد جلوره في طبيعة الانسان ذاتها. وهذا يثبت وجوب كون الارادة العامة عامة في اغراضها وجوهرها لتكون هكذا في الحقيقة، ووجوب صدورها عن الجميع لتطبق على الجميع، وكونها تنفذ سدادها الطبيعي عندما تهدف إلى فرض شخصي معين»⁽²⁾.

فهي المساواة اذن التي تحول المنفعة المستترة للانسان مبدأ عاماً للعدالة. وينبغي ان لا يغرب عن اللحن انها هي ذاتها تتطور في عملية هذه الصيرورة ذاتها.

نقد وتقييم

غير ان الحجّة الروسية هذه تتأبها مطاعن عدّة.

الإلزامي وشرطه

السياسة الروسية تجعل الزامية التمهيدات التي تربطنا بالهيئة الاجتماعية مشروطة بالتقابل.

ولست التمهيدات التي تربطنا بالهيئة الاجتماعية إلزامية إلا لأنها متقابلة. فلولا تكن متقابلة، فما كانت الزامية.

فالتقابل، بالنسبة لهذه التمهيدات، هو الشرط الضروري والكافي لجعلها إلزامية. غير انّ التقابل والإلزام أمران مختلفان.

الإلزام يحصل بدون التقابل.

والتقابل لا يفرض الإلزام.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، المقلعة.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع (التوكيدات لنا).

ويمكنك ان تقرأ تناقضاً في التعبير «التقابل الملمزم». هذا إذا اعتبرت التقابل مجرداً من جميع الاعتبارات المرافقة له، والالزام كذلك.

افترض أنها قد أُنجِزَتْ.

وافترض انجازها، حسب روسو، كإنجازها بالفعل، يُحقِّقُ ماثرة اجتماعية ضخمة. «لا يتمكنُ الانسان من ان يعمل في سبيل الآخرين من غير ان يعمل في سبيل نفسه».

ولكن هذه الماثرة الاجتماعية ليست بماثرة على الإطلاق.

في المنزلة الأولى، ليست بوصف صحيح للواقع الاجتماعي. إنها مجرد توهم. فقد تَنَجَّزَ، وقد يعمل الانسان للآخرين «من غير» ان يعمل لنفسه.

وكمثال يُعْمَلُ مِنْ أَجْلِهِ، لا يصح ان يُعتمد عليه لتحقيق المجتمع الأمثل!؟.

«فلنأثر كل واحد نفسه»، لا يقود، كما يزعم روسو، عن طريق هذه التعهدات المتبادلة إلى النتائج الاجتماعية المتبتغة.

«ايتار كل واحد نفسه».

وهكذا يزرع روسو بذور نظامه السياسي في «ايتار كل واحد نفسه» - وهذا أمر غير منكور عليه.

انه شيء طبيعي.

غير أن هذا الزرع لا يُؤتي الثمار التي يرجوها روسومنه.

لا بطريقة عفوية؛ ولا بحسب التنظيم الذي يقترحه روسوله - تنظيماً ملروساً.

ان ايتار النفس على الطبيعة، يميل إلى نشر الفوضى وعدم الأطمئنان والظلم. ولذلك - وهذا بعض من مبررات هذه الحالة - يصعب ان يكون التقابل بالتعهدات مصدرراً للإلزام - ومن باب أولى، فهو لا يصح ان يكون شرطاً كافياً لذلك!.

«طبيعة الانسان»

وإذا كان صحيحاً وواقعياً ان يربط الانسانُ المنظر للسياسة تنظيره هذا بالطبيعة - «طبيعة الانسان ذاتها»، وقد فعل روسو ذلك، فإنه صحيح أيضاً أنه ليس كل ربط هو ربط مقبول ومعقول.

وإذا كان ربط روسو معقولاً بمعنى من معاني المعقول، فإنه لا يمكن ان يكون مقبولاً

حقى من قِيلَ روسو نفسه. وذلك لأنه لا يحقق، كما يزعم روسو، النتائج المرجوة منه.
وان كان روسو قد قبل به بالفعل، فإن قبوله ذلك كان مبنياً على ما يظهر، على
افتراض خاطيء.

«ولم تكون الإرادة العامة صائبة دائماً؟»

في الواقع لا يمكن ان تكون الإرادة العامة «صائبة دائماً» إلا بمعنى هزيل جداً لا
يصح ان يعتمد عليه مقياساً لسلوكية المواطنين: - مقياساً يرجع إليه لتحديد صوابه أو
خبرية تصرفاتهم أو عدم صوابيتها أو شريريتها.

ويعناها الأقوى - المعنى العلمي - ليست الإرادة العامة، بالنسبة لصحتها أو
خطئها بأكثر مناعة من غيرها من الارادات حتى الارادات الفردية.

فمن المراهقة الفكرية أن يعتقد روسو بان «اينار كل واحد نفسه»، بقود، وحقى لو
دُعم وساندته الاعتبارات الروسية ذات العلاقة، إلى جعل هذه الإرادة مصيبة دائماً
- اللهم إلا بمعنى هزيل لا يستحق المناقشة الجدية.

«ولم يريد الجميع سعادة كل واحد منهم دائماً؟»

وهل هذه الموضوعية الروسية أكثر واقعية من سابقتها؟

بالعكس من ذلك تماماً. إنها تبيح كسابقتها تماماً في مستتعات الافتراضيات
والتوهمات. ولا ترتبط بالواقع الاجتماعي، كما بالطبيعة الانسانية، إلا عن طريق الحلم
للتالي المتماذي بالتأؤل.

الواقع الذي يشهد التاريخ، أكثر ما يشهد، على صحته هو أن القليل القليل من
ابناء مجتمع معين يريد سعادة البعض القليل القليل من ابنائه - هذا إذا ما ارادوها،
وكثيراً وغالباً ما لا يريدونها، على الإطلاق.

وما التعابير «الجميع» و«كل واحد» و«دائماً» سوى التعبير المتماذي بالتأؤل،
وإن لغة وشكلاً، عن المقصود المتماذي هو بدوره بالموضوعية المدروسة.

ولا يغير هذا الواقع التاريخي اعتباراً روسو «اينار كل واحد نفسه» مصدراً
للتصرفات الانسانية. في الواقع قد يزيد هذا الاعتبار التنظيم الروسي فرضي وغموضاً
بدلاً من ان يساعده على تحقيق النظام والدقة.

«التصويت من أجل الجميع؟»

وهل عرف التاريخ عادة التصويت من قِيلَ البعض - إلا على سبيل الاستثناء -

«من أجل الجميع»؟ وإذا ما عني الشخص نفسه بتعبير «كل واحد» زاد في صعوبة تحقيق ما يريجه روسو، بدلاً من ان يهون هذا التحقيق .

ومن هنا نَحْقِيقُ حِجَّةَ روسو هذه كما اخفقت سابقتها ! .

«المساواة في الحقوق»

ولما سقطت حجج روسو، كما تبين، فمن المنطقي ان تسقط موضوعه روسو
القائلة : «هذا يثبت كون المساواة في الحقوق . . . يشتق من ايثار كل واحد نفسه» .

«فكون المساواة في الحقوق»، اذن، «يشتق من ايثار كل واحد نفسه» هو من
مخلوقات الخيلة الروسية . ولا ترتبط ببرهان الاثبات، كما لا ترتبط بالواقع التاريخي،
إلا بخيوط واهية جداً من التوهم .

ان المساواة، في الحقوق كما في غيرها، ترتبط «بايثار كل واحد نفسه»، ولكن لا
عن طريق التوهم، ولا عن طريق المنطق، بل عن طريق التصرف المستند إلى مبدأ
الكفاءة ومتطلبات الانجازات لا التمني .

وتبقى عملية ضخمة وذات مسؤوليات جمة ان نجعل من هذا الارتباط قانوناً
عمرانياً ساري المفعول بصفة مستمرة ودائمة .

«فكرة العدل»

وتنشأ عن فكرة المساواة تلك «فكرة للعدل» . ولكنها تحتاج، فضلاً عن ذلك، إلى
مساندة اعتبارات كثيرة وذات أبعاد اجتماعية وغير اجتماعية .

ولكن، وقبل الدخول في بحث تلك الاعتبارات، ينبغي لفت النظر إلى أن
الانتقادات التي وُجِّهَتْ إلى فكرة المساواة، كما سبق وتبين، تُوجَّه، وينفس القوة
المنطقية، إلى «فكرة العدل» كذلك .

«الوجوب والوجود»

ويعتقد روسو، فضلاً عن ذلك، أنه هكذا «اثبت» «وجوب كون الارادة العامة
عامة في اغراضها وجوهرها لتكون هكذا في الحقيقة» .

غير ان الوجوب شيء والوجود شيء آخر .

واثبت احدهما، عن طريق الآخر، يتطلب الكثير الكثير من الأمور . وليس
التصور والتوهم من عداد هذه الأمور .

«فوجب كون الإرادة العامة عامة في اغراضها وجوهرها» هي شيء مختلف تماماً عن «كونها هكذا في الحقيقة» ولا يفرض هذا «الوجوب» ذلك «الكون» أو الوجود بأية طريقة من طرق الفرض.

ولذلك يبقى التصور الروسي تصوراً وحسب.

وقد تكون له حسناته، تصوراً وحسب. غير أن روسو لا يكفي بذلك. بل يتعدى حدود تصوراته الشرعية، كما يتعدى حدود البرهان المسؤول، عندما يذهب إلى أنه، «هذا»، «يُثبت» ما يذهب إليه.

وهو، في الواقع، لا «يُثبت» شيئاً.

إنه، بالأحرى، يعرض مجموعة من التصورات والاقتراحات.

وبهذا المعنى، فهي تثير الفكر وتعرض على التمهيص والاستقصاء!

«وجوب صدور وشرعية التطبيق»

ومن فصيلة الخطأ ذاتها - الفصيلة التي سبق ذكرها - عدم التمييز بين الوجود والوجوب - يُعتبر تبني روسو لا «لكون الإرادة العامة» و«لوجوب كونها عامة» فحسب، بل: وكذلك، «وجوب صدور الإرادة العامة عن الجميع لتطبق على الجميع» - أي لتطبيقها بفعلاً على الجميع.

قد تنهّم فكرة روسو لوقال، وربما هذا هو مقصده، أن صدور الإرادة العامة عن الجميع يجعل تطبيقها على الجميع مشروعاً.

غير أن هذا لا يفيد الغاية الروسويّة بشيء.

ويجب أن تصدر الإرادة العامة عن الجميع. غير أن روسو يعرف أن هذا الوجوب لا يعني، ومن باب أولى لا يفرض، صدورها هكذا بالفعل.

ولذلك، تخسر شرعيّتها وقوتها التنظيمية.

«السداد الطبيعي»

غير أن روسو نفسه لم يلاحظ هذا العجز في نظريته. أم إنه لحظه، ولم يحفل بلفت الأنظار إليه!؟

هه كان موجهاً إلى صوب مغاير: «وكونها تفقد سدادها الطبيعي عندما تهدف إلى غرض شخصي معين».

فالسداد الطبيعي للارادة العامة ينهزم وينهار بفعل جعلها «مهدف إلى غرض شخصي معين».

والواقع هو أنَّ هذه النصيحة يصح أن تُعتبر نصيحة قيِّمة للمهندسين الاجتماعيين. ولو اكتفى بها روسو نصيحة وحسب لكان رفع من مستوى تفكيره - علمياً وواقعياً.

ولكنه أرادها، وبهذا نفخ بالون مدعاه إلى حدِّ جعله ينفجر معه، حجة قوية في برهان إثباتي قوي !.

«استخلاصٌ ومبرة»

نوهم روسو انه اثبت مجموعة من الموضوعات السياسية الهامة .

ويعد البحث والتدقيق يتبين لنا ان جميع حججه ساقطة لا تستقيم بحد ذاتها، وبالتالي تخفّف في ان تدعم ادعاءاته .

المبرة؟ ان العقل الإنساني، وهذا مثّل وحسب على صحة هذه الموضوعه، يلعب على نفسه، وبالتالي على الانسان صاحبه، الالعيب متنوعه .

فالعقل، العقل الانساني بمعناه العام والغامض هذا، ليس كما يدعي البعض، «ميزانا أميناً» .

أما الاستخلاص الذي ننتهي إليه والمتعلّق بالنظام الروسي السياسي فهو ان مجموعة الآراء الروسية المطروحة على المعالجة في المقطوعة المدروسة ليست لا نظريات بالحق المؤتمن ولا براهينها براهين مستقيمة المنطق مدعومة بالبيانات . إنها، وتبقى لها هكذا بعض الفائدة بحد ذاتها بصفتها تنم عن عمق نظر وبالتائج التي قد تستتبعها، مثيرة في عقول المهتمين بشؤون الاجتماع الانساني، تساؤلات واستقصاءات، أطروحات جديدة ومفترضات قد ينسب لها - عبر معالجة بعض المباحرة لها - ان تثبت أقدامها على أرض الواقع الانساني موجّهات ذات فعالية .

جزء من الأصلحة العامة

وتكوّن المساواة، كما رأينا، ومع الحرية، المصلحة العامة . وفي السياق ذاته رأينا ان المساواة، في رأي روسو، هي أسبق بالأهمية الوجودية والمنطقية من الحرية . اذ بمجزل عن المساواة لا يمكن ان توجد الحرية .

والحرية، في مذهبنا، أولى بالوجود وبالأهمية بصرف النظر عن وجود أو عدم وجود المساواة .

السَّببُ الدَّالِعُ لِلهَيْئَةِ السَّيَاسِيَّةِ

وكما ان المساواة لا يستغنى عنها في عملية تحقيق الحرية ، كذلك لا يستغنى عنها في عملية منح «الهئية السياسية حياة وحركة»⁽¹⁾.

كائنة ما كانت الحالة ، وهذه بعض ظواهرها ، نستتج ان روسو تغلبت على تفكيره عقدة (Obsession) المساواة . اذا كان قد دعي ، وقد دعي بالفعل ، فيلسوف الحرية⁽²⁾ فينبغي ان يدعى ، وقد يدعى عن حق ولا شك ، لاسباب أوجه ومبررات أقوى⁽³⁾ ، فيلسوف المساواة⁽⁴⁾.

السعي وراء السعادة

ليست هنالك بينات تعرفها تدل على اهتمام روسو بالسعي وراء السعادة ، حقاً طبعياً للانسان ، في الحالة الطبيعية . ربما كان ذلك الاهمال لحق الانسان في السعي وراء السعادة نتيجة لاهتمام الانسان الطبيعي بمشاغل وجودية أهم من هذا الحق واسبق .

أما في الحالة المدنية فهناك بعض التوريات والاشارات غير المباشرة التي تبين ان العقد الاجتماعي لم يجعل تماماً هذا الحق :

«ولم يريد الجميع سعادة كل واحد منهم دائماً»⁽⁵⁾.

(1) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الثاني ، الفصل السادس عشر .

(2) آ - ج . د . هـ . كول في مقدمته لكتاب جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي والمطاحات لندن ، 1932 ص 18 :

« يتخذ روسو موقفه منطلقاً من طبيعة الحرية الانسانية . ويسند إليها كل نظمه السياسي . »

ب - ليوستروس الحقوق الطبيعية والتاريخ شيكاغو 1953 ص 279 .

ج - الفرد كويان في كتابه ادمون بيرك والثورة ضد القرن الثامن عشر لندن 929 ص 44 .

(3) لقد اصاب جورج ساين بتصنيفه روسو احد قواد الفكر الديمقراطي الذين يميلون به إلى التقليد المساوي . « التقليدان الديمقراطيان » المجلد الفلسفي المجلد 61 سنة 1952 ص 463 .

(4) آ - فيما يختص بمفهوم روسو للمساواة الادبية راجع العقد الاجتماعي الكتاب الاول ، الفصل التاسع .

ب - ويقدم لنا الكتاب الثاني الفصل الحادي عشر من العقد الاجتماعي التعريف العام التالي للمساواة : « أما المساواة فلا ينبغي ان نعرف بها ان يتساوي الجميع تساوي مطلقاً بدرجات السلطة او الغنى . أما التساوي بالسلطة فيعني انها لا تصل إلى حد يمكن ان تستعمل معه تمسكاً أو طغياناً بل تخضع لممارستها للمراتب والقوانين . وأما التساوي بالغنى فيعني ان لا يصل أي مواطن إلى حد من الثروة يمكنه معه ان يشتري مواطناً آخر ، وان لا يصل مطلق مواطن إلى درجة من الفقر يضطر معها إلى بيع نفسه » .

(5) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الثاني ، الفصل الرابع .

فهذه اشارة، صريحة، ولومقتضية، إلى ان الانسان، حسب روسو، يسمى بالفعل وراء السعادة.

الأمر الأهم في هذا السياق هو سياق هذه الفكرة الروسية.

لقد سبق وأشرنا إلى وعده بربط النفع بالعدالة ربطاً لا تفصم هراء⁽¹⁾. وأشرنا أيضاً إلى أنه، على الأقل بشكل يقتنع هو به، يحقق هذا الوعد وفي هذا السياق بالذات. فالسعي وراء السعادة وجلوره في تربة الطبيعة الانسانية يعبر عنها «إيثار الانسان نفسه» سعي لروسو، على ما يبدو، شرط الربط بين المنفعة والعدالة. ويشد القانون هذا الربط موثقاً وشائج، ثم المساواة.

وبفضلاً عن ذلك فهو يقدم، بفضل هذا الربط الموثق، تبريراً للاعتقاد الذي يجاهر به بلا هوادة بان الارادة العامة هي دائماً صائبة الحكم.

ويجمع، فوق ذلك، بين المساواة والسعادة موثقاً، بذلك، العلاقة بين الارادة العامة وحق من الحقوق الطبيعية للانسان.

فالسعادة، إذن، تنبع من طبيعة الانسان. وفي اطار عام للتنظيم السياسي المخطط تخطيطاً دقيقاً وحذراً، يتبين ان التمتع بها وتحقيقها هما عملية تعاونية منسقة لأمور وقيم كثيرة. منها وربما أهمها العدالة والمنفعة - تشد بينهما وشائج قوى لا تنقطع.

فهل هذا حق طبيعي في رأي روسو؟ لا يتعرض روسو إلى هذا السؤال مباشرة وبشكل واضح في العقد الاجتماعي. ولكن، على ما نعتقد، بقدر ما يكون تحقيق السعادة شرطاً جوهرياً لتحقيق الانسان طبيعته وانسانيته، بذلك المقدار بالذات ينبغي ان يكون السعي وراء السعادة حقاً طبيعياً للانسان في نظامه. أوليس روسو من المفكرين المجاهرين بصحة المبدأ القائل : « من يُرد الغاية يرد الوسائل المساعدة على تحقيق تلك الغاية؟ »⁽²⁾ وقد ذهب روسو، فوق ذلك، إلى القول بحق كل منا فيها هو ضروري له⁽³⁾.

(1) راجع :

أ - « المساواة » مقطع « وفاء بوعد » من هذا الفصل .

ب - « البعد الأول لمشكلة روسو » من الفصل الثالث من هذا الجزء من هذه الدراسة .

(2) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الثاني « الفصل الخامس :

« غاية للمعاينة الاجتماعية هي سلامة الطرفين لمتماقلين . ومن يرد الغاية يرد الوسائل ايضاً ، وهذه الوسائل ملازمة لبعض المخاطر ، وبعض المزالك كذلك » .

(3) « أجل ، ان لكل انسان ، وبحكم الطبيعة ، حقاً بما هو ضروري له » ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الأول ، الفصل التاسع .

من المستبعد المستغرب، اذن واستنتاجاً عما سبق، ان لا يكون السعي وراء السعادة حقاً طبيعياً باعتبار روسو.

الملكيّة الخاصّة

كان السؤال: كيف يدافع الانسان عن ملكيته؟ عنصراً من عناصر المشكلة الاولى التي يحاكيها روسو في العقد الاجتماعي. وقد أشار إلى صُمِد ثلاثة في عملية هذا الدفاع:

«وحقّ المستولي الاول، وان كان أكثر حيوية من حقّ الأقوى، لا يصبح حقاً حقيقياً الا بعد توطيد حقّ التملك واستقراره. أجل، ان لكل انسان، ويحكم الطبيعة، حقاً بما هو ضروري له، غير ان العقد الاجتماعي يجعل الانسان مالِكاً لِمَا لَمَّا، يبعده عن كل شيء سواه. وهو اذ ينال نصيبه يقتصر عليه مدافعاً عنه ومتنازلاً للجماعة عن حقه بالمطالبة بأكثر. هذا هو السبب الذي يجعل حقّ المستولي الاول، الحقّ الذي هو حقّ بالغ الضعف في الحالة الطبيعية، جديراً باحترام كل انسان مدني»⁽¹⁾

ثلاثة المراحل

فلدينا، حسب روسو وحسب مراتب القوة الملزمة للاحترام، حقّ الأقوى، وحقّ المستولي الاول، وحقّ التملك الاجتماعي.

وهكذا نرى مراحل ثلاث في عملية تطور حقّ الملكية، وتذكرنا هذه المراحل بمقابلاتها في تطور الحرية عنده. ونرى كذلك ان الحياة السياسية لا تضعف هذا الحقّ، حسب روسو، بل تعمل جاهدة على تقويته. وتردد هذه الفكرة ذاتها فيما يلي.

«... ان الجماعة اذ تقبض على اموال الافراد، هي أبعد ما تكون عن اغتصابها، وانما تضمن لها تصرفاً شرعياً فتحوّل النصب إلى حقّ صحيح والتمتع إلى تملك. وهكذا يكون المالكون، وبعد تنازلهم للجمهور عن عطايا كثيرة، قد كسبوا، بلغة ما، جميع ما أعطوه وأكثر - بصفتهم مستودعين للمال العام، وبفضل احترام حقوقهم من جميع أعضاء الدولة، وبفضل دفاع الدولة بجميع قواها عن هذه الحقوق ضدّ المعتدي الاجنبي»⁽²⁾.

فالتعاقد الاجتماعي، إذن، يحول الحقّ الطبيعي للأقوى، إلى حقّ المستولي الاول، ومن ثم إلى حقّ التملك. ويحصل هذا التطور، منسجماً مع واقع المجتمع الذي يتمتع هو بدوره، بسلطة محدودة على الملكية وإن زادت هذه السلطة عن سلطة أي فرد من أفراد المجتمع.

وهما يكن الوجه الذي يتم به اكتساب الناس للأرض التي تتوزع بينهم، فإن حقّ

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الاول، الفصل التاسع. (التوكيدات لنا).

كل فرد على عقاره الخاص يكون تابعاً دائماً لحق الجماعة على الجميع . ويدون هذا الشرط
لا تستقر الرابطة الاجتماعية ولا تقوى السيادة فعلاً على ممارسة سلطتها»⁽¹⁾.

هَوْدَةٌ إِلَى الْوَأَقْمِيَّةِ

والتبرير الذي يقدمه روسو عند هذه النقطة بالذات لتبعية حق الفرد على عقاره
لحق الجماعة على الجميع ، هو ذو محمل قوي وأصيل تجاه المضللات الأولية التي نتناولها
في هذا البحث - يزيد روسو عبر هذا التبرير سبيين وجهيين واقعيين إلى لائحة
الاعتبارات الواقعية التي سمحت لنا الفرص بملاحظتها . أول هذين السبيين يشير إلى
استقرار الرابطة الاجتماعية . فقد سبق لروسو ان اعتبر هذه الرابطة مقدسة⁽²⁾ ، أساساً
للاجتمع ذاته⁽³⁾ ، وبالتالي ، وأساساً لجميع الحقوق الباقية» . وفي هذا السياق لا نجد
أية غرابة في اصرار روسو المهتم بجعلها مستقرة . وهذا من الواقعية بمكان ، كما لا يخفى .

لقد رأى روسو ان نشأة المجتمع تستند إلى وجود قاسم مشترك بين جميع المصالح
المتنافرة والمتضاربة لجميع ابناءه . فاذا كان تضارب⁽⁴⁾ هذه المصالح قد جعل نشأة
المجتمع ضرورية في رأيه ، فان هذا القاسم المشترك ، الخير العام ، أو بالاحرى جلوره
الأولى في «الصلة الاجتماعية» ، هو الأمر الذي يجمل حتى وجود المجتمع ممكناً .

وهكذا يتبين خطأ التهمة التي يسوقها كارل ماركس وفريدريك انجلز ضد
المفكرين السياسيين . انها لا تصح حتى على روسو .

«وبالفعل هذه المنفعة المجتمعية لا توجد في الخيلة فحسب «كالخير العام» . ولكن
قبل كل شيء في الواقع ، بصفتها تعاضداً متبادلاً بين الأفراد الذين توزعوا العمل فيما بينهم» .

«وان لم يكن الا لان الافراد يبتغون سوى خدمة مصالحهم الخاصة فقط ، وبما ان
«الخير العام» هو الشكل الوهمي للحياة المجتمعية ، فلسوف يفرض هذا الأخير عليهم

(1) المرجع ذاته . من هذه الكوة تُطْلَق الاشتراكية على فكر روسو .

(2) «اما النظام الاجتماعي فهو حق مقدس . وهو هو الأساس لجميع الحقوق الباقية» . العقد
الاجتماعي ، الكتاب الاول ، الفصل الاول والفصل التاسع .

(3) آ - والمنصر المشترك لجميع هذه المصالح المختلفة هو ما يشكل الرابطة الاجتماعية . ولو لم توجد نقطة
مشتركة تربط بين هذه المصالح المختلفة المشتركة جميعها لما وجد المجتمع . العقد الاجتماعي ، الكتاب
الثاني ، الفصل الاول .

ب - «كل ما يهدم الوحدة الاجتماعية هو بلا قيمة» .

العقد الاجتماعي ، الكتاب الرابع ، الفصل الثامن .

(4) جان جاك روسو العقد الاجتماعي ، الكتاب الثاني ، الفصل الاول .

فرضاً كمصلحة غريبة و«مستقلة» عنهم و«مكتفعة عامة» و«خاصة» و«مستهجنة»^(١).

فالخير العام في تاريخ الفكر السياسي اذن، ليس، كما زعم كارل ماركس وفريدريك انجلز، إما «الشكل الوهمي للحياة المجتمعية» وإما «وليد المخيلة فحسب». انه لدى روسو على الأقل، الاساس الذي لولاه، لما وجد المجتمع أصلاً. والتفكير في المجتمع وفي طرق تنظيمه ينبغي ان ينطلق، استطراداً، من هذا الواقع.

المهم هو ان التنظيم الاجتماعي، ومن هنا مهمة التنظير الاجتماعي والسياسي، يجب ان يعمل على تقوية هذا القاسم المشترك، حيث يوجد، وعلى شد حباله إلى سفينة الحكم بشكل يحفظ الدولة ويؤتي المواطنين مغنم وافرة.

ويرى روسو ان من هذه الوسائل القوية للتنظيم الاجتماعي والصلة الاجتماعية أساس المجتمع، تسمية حق كل فرد على عقاره لحق الجماعة على الجميع. وفي هذا الاقتراح ما فيه من الواقعية. ان هذا لما يقوي الرابطة الاجتماعية، حسب روسو، فيدعم الاستقرار.

ولا تنقف واقعية روسو عند هذا الحد - تبقى السيادة، في رايه، ويمتأى عن هذا الترتيب المقترح، عاجزة فعلاً عن ممارسة مسؤولياتها.

أما السبب الثاني الذي يفرضه روسو على ملاحظتنا فهو سبب يدور حول نقطة معتقد هي، مع روسو، همزة قطع في تاريخ النظرية السياسية التقليدية، وعلى الخصوص مع تاريخ الاعتقاد بالحقوق الطبيعية. فالسيد، حسب ما تبين لنا لحد الآن من دراستنا لمقترحات روسو، لا يحتاج إلى اعطاء ضمانات للاعضاء المواطنين في المجتمع. ويظهر ان هذا الأمر لا يكفي، لدى روسو، لتحقيق النظام السياسي المرجو تحقيقه. ليتم ذلك ينبغي ان يعطي هؤلاء الاعضاء السيد بعض الضمانات. لتدعيم هذه الضمانات أو للاستعاضة عنها، فيما لو لم تتوفر لسبب ما، يسيطر السيد عليهم مداورة، أي بسيطرته ولو جزئياً على عقاراتهم وأموالهم الخاصة.

«ويمكاننا ان نتخيل كيف أصبحت أراضي الأفراد... أرضاً عامة وكيف ان حق السيادة، ممتدداً من الرعايا إلى الأرض التي يشغلونها، يصبح دفعة واحدة حقاً حقيقياً وشخصياً. وهكذا نجعل الاشخاص أكثر تبعية واتكالا، والقرى التي يتصرفون بها ضوابط تضمن ولاهم. ولم يشمر بجله الحسنات على ما يظهر فنداء الملوك الذين لم يدعوا ملوك القروس... والمفدونين الا لاعتبارهم انفسهم، كما يلوح، رؤساء الناس أكثر منهم

(١) ك. ماركس. وف. انجلز الايديولوجية الجرمالية نيويورك 1847 ص 22 و 23 و 24.

ساحة البلاد. وإذكي من أولئك وألبق ملوك العصر الحاضر الذين يدعون انفسهم ملوك
فرنسة واسبانية وانكالترا... وهكذا فهؤلاء يوقنون بانهم، اذ يسيطرون على الأرض،
يسيطرون بذلك على سكانها⁽¹⁾.

بين العجز والطغيان

ويعيد هذا المقتبس اصداء حجة من الحجج التي استخدمها روسو في معرض
رفضه للنظرية التقليدية للحقوق الطبيعية. الشراكة الاجتماعية، قيل حينذاك، قد
تضعف، بسبب ذلك، فتصبح غير ذات فعالية أو تقود إلى فوضى الطغيان.

أما الآن فالتا نرى روسو، وبعد ان حاول جاهداً، ومن زاوية واقعية، ان يمنع
كون تلك الشراكة أو بالاحرى صيرورتها، طغيانية، يعود، فيحاول، جاهداً أيضاً، ومن
زاوية واقعية كذلك، ان يمنع صيرورتها عاجزة. فهو هنا، بكلمات مغايرة، يهدف
بفسارب فكره السياسي في اتجاه يتجنب خطرين متقابلين: - سيلاً⁽²⁾ العجز
وكا. - الطغيان.⁽³⁾

وربما أغري احدهم، كما أغرى أنا الآن، في ان يرى في هذه المحاولة الروسية
بيئة اضافية لاسناد الرأي القائل بان روسو يصير، وبواقعية بيئة، على قوة الاكراه
الحقيقية.

(1) جان جاك روسو، العهد الاجتماعي، الكتاب الاول، الفصل التاسع (التركيد لنا).

Soylla Charibdes (32)

في الاساطير اليونانية، هما اسبا صخرتين جبارتين لا تكتب السلامة إلا للبحار الملهة الذي يتمكن من
السيطرة على مركبته حتى لا تصطدم بايها فتتحطم وتهلك.

الفصل الحادي عشر

مرونة الحقوق الطبيعية

يصبح واضحاً، استنتاجاً، ان موارد الانسان الطبيعية، حقوقه الطبيعية، قد تطورت حسب روسو تطوراً كبيراً. بإمكانك ان تدعوها الآن - اذا شئت، حقوقاً اجتماعية⁽¹⁾. ولكن هل تقدر ان تقول، عن حق، بأنها يشملها الحرم الكنسي؟ أو انها ضاعت؟ أو انها تعاني، على يدي روسو، من أزمة خطيرة؟ طبعاً لا. ان تطورها على يديه، أكسبها، في رأيه، مناعة وقوة:

«رئي انه ليس بصحيح وجود أي تنزل حقيقي من قبل الافراد في التعاقد الاجتماعي⁽²⁾. وذلك لأن الوضع الذي صاروا إليه نتيجة هذا التعاقد هو وضع أفضل، في الحقيقة، من الذي كانوا عليه قبلاً. فبدلاً من ان يقوموا بمجرد تنزل أو مباينة، انهم، في الواقع، قاموا بمبادلة رابعة. فقد بدلوا بطراز للحياة أكثر صلاحاً وأعظم استقراراً منط حيلة متعلّياً غير ثابت. وفازوا بالحرية بدلاً من الاستقلال الطبيعي. وظفروا بحق يجعله الاتحاد الاجتماعي منيعاً مكنياً بدلاً من قوتهم التي يمكن الآخرين ان يتغلبوا عليها. ونحمي الدولة باستمرار، حياتهم التي وقفوها عليها. فاذا ما خاطروا بها دفاعاً عن

(1) ليوستروس - الحقوق الطبيعية والتاريخ ، شيكاغو 1953 ص 276 .

(2) (Léo Strauss , *Natural Rights and History* , Chicago , 1953 , P. 286) .

(2) لولا التمييز بين المهمة التعبيرية للمهمة الوصفية لصحّت مهمة الدخول في لعبة غير برتبة - المناورة - على روسو عند هذا المنعطف من تفكيره - خصوصاً عندما تذكر انه طلب من المتأملين ، للدخول ، غير التعاقد ، في النظام السياسي الذي يقترحه ، ان يتنازلوا عن جميع حقوقهم .

لدولة، فافهم، بذلك، لا يصنعون أكثر من ان يردوا اليها ما كانوا قد أخذوه منها. وانهم في هذه الحالة لا يفعلون أكثر مما كانوا يفعلون، غالباً ومع مجازفة أعظم شدة، في الحالة الطبيعية التي يتخوضون فيها معارك لا مفر منها معرضين حياتهم للهلاك، دفاعاً عن وسائل حفظها⁽¹⁾.

وفضلاً عن ذلك، يتحسس الدارس المدقق في العقد الاجتماعي علاقة وثيقة ومنسجمة، نظرياً على الأقل، بين نظرية روسو المتكررة في الحقوق الطبيعية ونظريته المساوية لها بالطرافة والابتكار في سلطة الارادة العامة العليا.

هذه العلاقة، كأكثر ما نصادفه في العقد الاجتماعي، هي علاقة تطويرية: لذلك يصعب وصفها بدقة وامعان وصفاً صحيحاً. بقصد الاحتيال على هذه الصعوبة نركز تفكيرنا على صعيدين مختلفين من مجموعة عديدة من الصُّد التي تمر عبرها هذه العملية التطورية.

التوافق بين الالتزام والالتزام

الصعيد الأول هو الصعيد حيث يتوصل الانسان، بطبيعة نضجه الاجتماعي، والمجتمع، بحكم تنظيمه على أسس صالحة وسليمة، إلى التوفيق التام بين ما يرى الانسان طوعاً أنه من مصلحته القيام به وبين ما يرى المجتمع، بأعين المسؤولين عن تنظيمه، ان يقوم به ابتأؤه من أعمال.

اننا نصف واقع الانسان على هذا الصعيد بالتوافق التام بين الالتزام والالتزام. وقد بينا في مواضع مغايرة⁽²⁾ لهذا، انه بالامكان اتخاذ هذا التوافق مقياساً لدرجة المدنية التي يتوصل إليها مجتمع ما أو انسان.

وهنا نرى ان التوافق بين الارادة العامة بلغة روسو، أو فكرة الالتزام بلغتنا، وحرية الانسان الفرد المسؤول بلغة روسو أو فكرة الالتزام عندنا، هو توافق تام لا تشوبه شائبة.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

(2) راجع للمؤلف: آ- الواقعية السياسية، طبعة اولى، دار النهار للنشر، 1970، او طبعة ثانية لمريفة ومنقمة، (مجد) بيروت 1980.

ب- محاضرات في تاريخ الفكر السياسي للمصور القديمة والوسطى. بيروت 1967. كلية الحقوق والعلوم السياسية. الجامعة اللبنانية. المقدمة.

ج- «لواقف الحاسمة»، العدالة، عدد ممتاز، بيروت، 1970.

د- الأخلا والمجتمع، طبعة ثالثة، بيروت، 1978.

ويظل هذا التوافق مثلاً يقتدى به ويستضاء بنوره أكثر منه وصفاً لواقع اجتماعي سياسي. المهم من ذكره، انه، وعمل كونه مثلاً يصعب تحقيقه، مثال ذو علاقة علمية وثيقة بواقع حياتنا السياسية وبالتالي بواقع التنظيم السياسي الذي نود تحقيق مبادئه.

تنافر الالتزامات والالتزامات

أما الصعيد الثاني الذي نود الإشارة إليه، فهو الصعيد المتعدد المراحل - حيث تحقق الإرادة العامة، أو الالتزام، وحرية المواطن، أو الالتزام، في ان تتوافقا. عندها وعمل أرقى المراحل يمكن التعبير عن العلاقة بينهما، بالصيغة التالية.

ان تغييراً بأية من فريقتيها يملئ تغييراً في فريقتها الثانية. بكلمات أدق وأكثر تجسّصاً، ان التغيير بإحدى الفريقتين هو نسبة معكوسة (Inverse Ratio) للتغيير بالفريق الثانية. فبنسبة ما تزيد الأولى، تنقص الثانية. والعكس يصح عليها.

وهذه الصيغة ذاتها، وباللغة هذه، لا تصح الا في أرقى مراحل هذا الصعيد الثاني المشار إليه من تطور العلاقة بين الانسان والمجتمع أو بين الحرية الفردية والإرادة العامة. انها تفترض، منسجمة بذلك مع لغة التقليد السياسي ونطقه، اللغة والتقليد اللذين لا يتوانى روسو في ان يقترح عليهما بعض التعديلات، أن الفريقتين موضوع البحث للعلاقة المشار اليها تحتلفان وتتنافران.

وعندما نتقل من أرقى مراحل هذا الصعيد إلى مراحل ادنى، ولا يسع الواقعيين المجالين لفضايا السياسة الا ان يعيروا هذا الانتقال أهمية واعتباراً، نرى ان هذا التنافر بين متطلبات الالتزام والالتزام يقوى ويتشعب. عندها يصبح طبيعياً ان نقول، كما يقول روسو:

«الواقع هو انه من المستحيل ان يكون التوافق بين الإرادة العامة والإرادة الخاصة دائماً ثابتاً - هذا مع العلم انه ليس بالمتعذر فيما يتعلق بنقطة معينة. وذلك لأن الإرادة العامة تميل إلى المساواة بينما تميل الإرادة الخاصة بطبيعتها إلى التفضيلات. وانما هو أكثر استحالة أن نجد ضامناً لهذا التوافق، حتى حيناً ينبغي ان يوجد دائماً. وهذا، ان يكون نتيجة عمل فني، بل مصادفة عرضة»⁽¹⁾.

ولكن هذه الشكبة المثبطة للالتزام لا تُستَساغ، وان صحت وصفاً لواقع اجتماعي انساني، وسيلة من وسائل دفع الانسانية على مراقبي المدنية. ومن مقاييس هذا الترقى

(1) جان جاك روسو العقد الاجتماعي . الكتاب الثاني . الفصل الاول .

عندنا هو التأليف بين الإرادة الجماعية العامة والإرادة الفردية الخاصة.

وروسو نفسه، ينبغي ان لا يغرب عن ذهننا، يميل إلى جمعها، هذا مع ما يلازم هذا الميل عنده من قنوط من امكانية تحقيق المثال المشار اليه في معرض بحثه للصعيد الاول المثال. ان تحقق توافقاً بين الإرادة العامة والإرادة الخاصة، وان تضمن بقاء هذا التوافق ودوامه، لمو ان تحمل كثيراً من معضلات التنظيم السياسي الشائكة - على ما ينطوي عليه هذا المخطط من «مستحيلات».

الحركة الدائمة

من هنا نرى ان الفيلسوف الالمانى المعاصر أرنست كسيرا يعبر عن فهم نظر في تحريره لتفكير روسو عندما يعلن:

«ليس ما يوصف لنا هنا معتقداً ثابتاً محدداً. انما هو بالأحرى حركة للفكر تتجدد دائماً وأبداً»⁽¹⁾.

ومع هذا فان ما يعبر عنه كاسيرا هو شطر فحسب للحقيقة. ان تلك الحركة الفكرية المتجددة تجد مقابلاً يلزمها بهذا التجدد المتطور في واقع الشروط والتركيبات للعناصر السياسية التي تبني ان تصف. انها تتجدد، بكلمة ثانية، لتساير التجدد في مجموع الواقع الذي تعبر عنه بصلق.

وفضلاً عن ذلك لا تتطور نظرية روسو في الحقوق الطبيعية بمعنى انها تعبر حدود الحالة الطبيعية إلى حقن السياسة الاجتماعية المدنية. انها تتطور استطراداً بمعنى انها، حتى في هذه الحالة الاخيرة السياسية، لا تتبلور في شكل ثابت جامد - شكل يمكن تحديده نهائياً عن طريق رسم خطوط واضحة بيئة ثابتة.

«والسؤال عن مدى حقوق السيد والمواطنين المتقابلة المتبادلة هو سؤال عن النقطة القصوى التي يمكن المواطنون ان يصلوها بتمهدياتهم بعضهم مع بعض - كل منهم مع الكل، والكل مع كل منهم»⁽²⁾.

«فالنسبة الدائمة والمتصلة بين السيد والأمير والشعب ليست فكرة مرادية هرضية مطلقاً، بل هي بالأحرى، نتيجة ضرورية لطبيعة الجسم السياسي»⁽³⁾.

(1) ارنست كسيرا - مسألة جان جاك روسو، نيويورك 1954 ص 35.

E. Cansier, The Question of Jean Jacques Rousseau. Ed. Trans. Peter Gay, Columbia University Press, N. Y. 1954, P. 35.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثاني، الفصل الرابع.

(3) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الثالث، الفصل الاول.

يستتبع ذلك ان نظرية الحقوق الطبيعية للانسان الفرد تقبل، مثل نظرية السلطة العليا للارادة العامة، بالرتب والدرجات، وبالاكثر وبالاقل، في العقد الاجتماعي. ففي حالات الخطر العائى، مثلاً، تنقلص الى درجات دنيا. ولكنها تتراح ثانية وتتمدد في ظروف اعتيادية طبيعية.

نِهَايَاتُ وَنُقْطَةُ انْطِلَاقِ

ومع هذا، يظهر ان هنالك نقطة معينة، «نقطة قصوى»، لا يحق للمتعهدات بين المواطنين ان تتعداها. فما هي هذه النقطة؟ هي النقطة ذاتها حيث تلتنفي المتطلبات الاربعة للمهود الشرعية العامة. وواضح ان هذه المتطلبات⁽¹⁾: النفع أو المصلحة، والرضى، والدفاع العام أو القوة، والمساواة - هي حقوق طبيعية أو امتيازات للانسان في المجتمع. انها تخص كلا من المواطنين بفضل كونه جزءاً لا يتجزأ من المجتمع الكلى. انها تخصهم جميعاً، تطورياً، وبالتساوي، وفي الوقت ذاته كما تخص كلا منهم.

ومع انها تتغير متمدة متمطية، فان انفلاشها واتساعها المرن ينبغي ان لا يتعدى حداً معيناً أو نقطة واضحة معينة.

وتتج عن هذا الحد الضابط لهذه المرونة حالة اجتماعية سياسية ينبغي ان تتوفر فيها تلك القيم الأربع.

فالتوازي الاضلاع المؤلف من هذه المبادئ الاربعة يمثل، في الوقت ذاته وحسب روسو، الحقوق الطبيعية للانسان، والسلطة المضبوطة للارادة العامة أو السيادة، والتأليف بين المصلحة والمعادلة في شيء يشبه القانون الطبيعي. وهكذا يقدم المتوازي الاضلاع هذا جواباً ثلاثي الأبعاد لسؤال ثلاثي الأبعاد في العقد الاجتماعي.

ينطلب ذلك، كما هو واضح، تغيير جلدري في صميم الحقوق الطبيعية، في معناها.

(1) تراجع الفصل السادس : « الضوابط المثبتة لسلطان الارادة العامة » مقطع « المهود العامة » من هذه الدراسة .

الفصل الثاني عشر

«حقوق» روسو الطبيعية والحقوق الطبيعية التقليدية

فدهوى روسو بالابتكار، إذن، تستند إلى نقاط متعددة منحت لنا الفرص فأشرنا إليها. من هذه النقاط جعله مفهوم الحقوق «الطبيعية» مرناً بعد أن كان جامداً ثابتاً ومحدداً في تاريخ الفلسفة السياسية. ومنها اعتباره الإنسان الفرد جزءاً لا يتجزأ من المجموع الكل بعدما اعتُبر، عبر التاريخ السياسي، وحدة مستقلة قائمة بذاتها. ومنها تفكيكه بالسيد هيئة لا تتمكن، بشيء من المعقولة، من أن تؤذي المواطنين، بعدما كان يتصوره المفكرون السياسيون بعبء لا يؤمن جانبه، يترهب بالمواطن الفرص كما يترهبها الحيوان المفترس بطريقتة. أن جميع هذه المحاولات تستحق الاحترام مع كونها، على ما نعتقد، صعب أن يدافع عنها واقعياً مفاهيم ومبادئ صحيحة سليمة من زاوية المنطلق السياسي.

وقد حاول روسو، فضلاً عن ذلك، أن يغير مفهوم «الحقوق الطبيعية» ذاته. فالحقوق الطبيعية عنده لا بالمعنى التقليدي، أي بمعنى أنها حقوق يتمتع بها الإنسان الطبيعي في الحالة الطبيعية - في الحالة السابقة، تاريخياً أو فكرياً، للحالة المدنية. هذا في الأصل. ومن ثم يتمتع الإنسان بها في الحالة السياسية بصفتها بقايا من تلك الحالة البدائية - بقايا لا يسمع الإنسان التخلي عنها، وبالتالي لا يحق للسيد البعيع أن يشاربها. هي طبيعية، حسب روسو، بمعنى تطوري، أي بمعنى أن الإنسان بطبيعته يتطور في إطار ظروف مناسبة بطريقة تجعله يتمتع بها ويحققها. أنها طبيعية، بكلمات مغايرة، بمعنى أن تطور الإنسان ونموه يتطلب بطبيعته وجودها ونموها. تصبح طبيعة الإنسان أكثر نضجاً

بقدر ما تتغير هذه الحقوق وتتطور. وهي بدورها مرآة تعكس عملية التطور لتلك الطبيعة.

وهكذا يُحدث روسو تغييراً جذرياً حتى في طبيعة الحقوق الطبيعية. فبينما كانت هذه الحقوق من زاوية النظرة التقليدية، تنتقل مع الإنسان من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية إما بدون أي تغيير ملموس إطلاقاً أو بتغيير بسيط زهيد، يصر روسو، بالتناسق مع مفهومه الخاص بديناميكية الطبيعة الإنسانية، على تطويرها تطوراً هاماً. فيتغير بذلك معنى «طبيعي». ويرجع روسو بمفهومه هذا إلى الفكر الاغريقي الكلاسيكي. كما وأنه يربطه بالتطور التي مهت التذكير السياسي للقرن التاسع عشر فما بعد. واننا ما زلنا نعيش سحرها..

وقد تساعدنا النقاط التالية على تلخيص الفوارق الهامة بين نظرية روسو في الحقوق الطبيعية والنظرية التقليدية.

فالفارق الأول الهام هو ان «حقوق» روسو ليست ثابتة جامدة. انها تتقبل، شرعاً، الزيادة والنقصان ضمن حدود. وأكثر هذه الحدود واقعية هي احتياجات المهية السياسية وظروف حياتها.

والفارق الثاني هو ان هذه الحقوق تصف الانسان الفرد بصفته لا منعزلاً عن المجتمع أو السيد بل بصفته جزءاً لا يتجزأ منه.

وهكذا تتغير، ثالثاً، مهمة الحقوق الطبيعية. فبعد ان كانت أسلحة يحق للانسان المواطن استعمالها دفاعاً عن نفسه ضد المجتمع أو الحاكم، تصبح امتيازات يتمتع بها طبيعياً بمقدار ما هو، طبيعياً، عضو في جسم أو جزء من كل.

رابعاً، تتطور هذه الحقوق الطبيعية، لدى روسو، تطوراً هاماً ملموساً بدخول الانسان، عبر الميثاق الاجتماعي، في الحالة المدنية، الاجتماعية ولا تنتهي عملية هذا التطور عند عتبة الحياة السياسية الاجتماعية، بل تتعداها فتدخل حرم تلك الحياة وتشارك في تكوين جوهرها. ويجعل هذا التطور تلك الحقوق أقوى وأغنى، وبالتالي أكثر انجماماً مع نمو طبيعة الانسان نحو تحقيق انسانيته. ويعني، انها تصبح شروطاً لا غنى للانسان عنها في محاولته تحقيق ذاته الفضل. وبهذا المعنى هي حقوق انسانية.

وفضلاً عن ذلك وبفضله، لا يقصد بهذه الحقوق الطبيعية، الحفاظ على الانسان الفرد من خطر السيد. ان هذا السيد ليس بالوحش في تعاليم العقد الاجتماعي. ان القصد منها هو حماية الانسان الفرد، وبالتعاون مع الارادة العامة، من نفسه جزئياً

وأحياناً، ومن تبعته الشخصية للآخرين جزئياً وأحياناً - أياً فته كان هؤلاء الآخرون هذا الجسم السياسي بمجموعه.

وسادساً وأخيراً تُردُّ هذه الحقوق إلى، أو بالأحرى تترجم في، تعهدات عامة ينبغي أن تتوفر فيها، بحكم طبيعتها المشروعة، قيم أربع. المنفعة أو المصلحة، المساواة أو العدالة، والقوة أو الدفاع العام، والتراضي أو الحرية. ويظهر أن هذه العهود، موفرة الأطار السليم لهذه القيم، تضمن للإنسان بحريته على أفضل وجه وبطريقة تؤدي دائماً، بفضل هذه المتطلبات وظروف الهيئة السياسية، لا إلى اناس هم أسلاد مصائرهم فحسب، بل أيضاً، وبفضل كونهم كذلك، إلى تكوين الجسم السياسي الكامل، أو الهيئة السياسية التي توفر على أفضل وجه المناخ التعاون الإيجابي الفعال بين أعضائها - التعاون الذي يقودهم إلى سعادتهم عن طريق اغناء اختياراتهم الحياتية.

والنجم الأبعد الذي يُبتدئ بضوئه طيلة هذه المسيرة الاجتماعية التاريخية هو دمج الالتزام بالالتزام.

فهذه روسو النهائي إنَّ هو الأ هدف طموح. يعني تحقيق الإنسان الكامل في المجتمع الكامل. ولا تخفى على القاصد الصعوبات المترتبة لمسيرته، «ومستحباتها» عديدة.

القسم الثالث

روسو وتفكيرنا السياسي

مَقْلَمَةٌ

أما الآن، وقد وضعنا على خير ما نعرف، افكار روسو حول الحقوق الطبيعية والارادة العامة في سياق النظام السياسي الذي يقترح، فيجدر بنا أن نلقي نظرة خاطفة على أهم ما تبين لنا من دراسته. ما هي الامثولات التي يجدر بنا أن نتعلمها من قراءتنا الصحيحة للعقد الاجتماعي؟.

ويبقى هذا، أقل أهمية في نظرنا مما يمكننا ان نقدمه لهذا النظام من مقترحات وتصحيحات. واذا كانت هنالك أهمية للأول، لما سبق ذكره، ونعترف بأنه له أكثر من أهمية، فان تلك الأهمية تكمن في كون ذلك مقدمة صامدة، أو بالأحرى توطئة علمية مؤتمنه، للثاني: لما نبني إضافته على هذا النظام - مما يجعل منه أقوى وأصمد على مجابهة أحاسير الحياة على صنفها: عواصفها الفكرية القادمة، هوجاء وتيارات قوية، وعاداتها المسلكية المتغيرة دائماً وأبداً لتتسجم والتكنولوجيات المستحدثة.

وان كان في ذلك انعكاس سليمي على الفكر الروسي: أنه تعمر أحياناً، وتالم من شوائب وثغرات، فإن فيه كذلك، ومن وجهة نظر مقابلة، انعكاساً ايجابياً أيضاً: أنه على الأقل، ولو بعد ترميم مُضَيّن، يصلح لأن يشاد عليه، على أساسه، بناء حديث للحضارة الإنسانية المتنامية في التجدد.

الفصل الاول

الحرية وابعادها

الأمثلة الأولى هي مساندة الروسوية لمفهوم الحرية. فقد تبين لنا ان الانطلاق من مفهوم بدائي للحرية، يكون في رأي روسو، أساساً وطيداً لا يصح ان تزعره حتى الظروف الواقعية القاهرة للتنظيم الاجتماعي الأفضل - التنظيم الذي ينتهي بالناس إلى ممارسة درجات أرقى وأغنى لهذه الحرية. فالحرية، عند روسو، هي معاً نقطة انطلاق للتنظيم المشروع لحياة المجتمع وغاية نهائية ينبغي ان لا تغيب عن اذهان المسؤولين عن تقرير مصير هذا المجتمع. كما وانها ينبغي الا يتناساها الافراد أو يجمعوا عن التضحية بكل غال ورخيص بغية تحقيقها.

فهى، لذلك، مقياس يصلح ان يُستعمل للحكم على صلاح الحكم أو فساده.

وهى، بالتالي، من جملة المبررات التي تحمل الالتزام السياسي مشروعاً.

غير ان لغة روسو تعطي الانطباع شبه الخاطئ بان تمتع الانسان بالحرية هو أمر واقع. ربما كانت لغة روسو هي المسؤولة عن غموض يلتف هذا الاعتقاد. وربما كان فكر روسو غير واضح تمام الوضوح بخصوص هذه القضية. على كل، ينبغي ان نلاحظ ان الحرية الفردية للانسان هي أمر واقع بمعنى ضعيف جداً. نعم ان الانسان حر بواقعه - بمعنى انه، دائماً وابتداءً وضمن دائرة تتسع وتضيق حسب ظروفه، وشخصيته، يظل امامه اختيار مسؤول بين امكانيتين على الأقل: - اما ان يتخذ موقفاً مجيئاً بالذات واما ان يتبنى موقفاً مخالفاً له تجاه امر وحيد فريد يجهد نفسه بين برائته القوية التي لا يمكنه التخلص منها.

ولكن على هذا المستوى البدائي قد تخرج الحرية مع العبودية امتزاجاً يصعب جداً معه التمييز بينهما، إتماً من زاوية الراي الدارس المحلل. لهذا الوضع وإتماً من زاوية الانسان نفسه الغارق فيه.

وإذا كانت للحرية أية أهمية، حتى على هذا المستوى، فاهميتها تكمن، ضرورة، بإمكانية تعدي حدود هذا المستوى البدائي والعبور فوق حواجزه إلى مستويات أعلى وأفاق أرحب. من يكتفي بهذا القدر من الحرية لا يتميز بشيء يذكر من الناحية العملية الواقعية، এমন لا يؤمن بالحرية. لكي يتميز، يجب ان يفكر على الأقل بالانتقال من على هذا الصعيد إلى صعيد أعلى. عليه ان يترجم الحرية النفسانية بحرية التصرف المسلكية. وفي فعل هذا الانتقال بالذات تبدأ ممارسة الحرية عند ذلك الانسان. ومعها تبدأ سلسلة الاشارات التي، بالاستناد إليها، يُميز بينه وبين من يعيشون على المستوى الأدنى السابق.

أما فعل هذا الانتقال عندما يكون واعياً ومسؤولاً فهو ما نسميه بفعل الالتزام. وهو بالخصر تعبير ربط بين واقع الحرية ونتائج ممارستها عن طريق الوعي لقيم أصيلة ومبادئ تستحق التضحية وعقائد هي، على التكاليف التي تتطلبها، بناءة تعد بمخاض لا تقدر يشمن وعمرود مرصود.

وما هذا الانتقال سوى خطوة أولى في طريق طويلة وصعبة، تختلف مراحلها نضجاً وغنى روح، وعمق نظر، باختلاف الاشخاص والثقافات.

فالحرية اذن تنشأ عن واقع ويحد تطورها أكثر من واقع. تنشأ عن واقع نفسي واع ويحد تطورها امكانات موضوعية. على هذا الصعيد الموضوعي تكون ممارسة الحرية مستبيلة مثلاً ما لم تقدم الحياة امكانيات متعددة امام الانسان. ولكن جوهرها هو عدم الاكتفاء بالواقع والسعي الى تطويره وتحويره - الممركة بين الانسان الطموح وظروف حياته، الممركة التي، بدخولها ومحاولة توجيهها، يفرض الانسان على نفسه غتاراً اعباء مسؤوليات تضطره بتبعاتها حتى إلى تطوير نفسه.

جَوْهَرُ الْحُرِّيَّةِ

اننا نصر، استنتاجاً، على ان الحرية هي، جوهرأ، قضية التزام أكثر منها اكتشاف واقع - هذا مع كونها ربطاً شديد الصلة بين الواقع والالتزام الناقوي، على تحسين هذا الواقع.

ولهذا الاصرار على كون الحرية جوهرأ قضية التزام أكثر منها اكتشاف واقع أو مجرد

تمتع بواقع - مع كونها وثيقة الصلة بربط شلديد الوشائج بين واقع والتزام تقريبي مرادي - لهذا الاصرار مضموتان مهمان :

المضمون الأول هو رفض الحرية المطلقة أصلاً. تنشأ الحرية من واقع، وتتعرف على نفسها بمجابهة واقع بشكل معضلة او مسألة صعبة، وتتطور وتنمو بمقدار ما تتوفق في مجابهة هذه المسألة - أي بملازمتها للواقع. وفي جميع هذه المراحل يكون الواقع ومجابهته جزءاً لا يتجزأ من فعل الحرية. وفي هذا الفعل تتجسد الحرية عملاً ذا أبعاد موضوعية تتكرر للأعداد المطلق.

والمضمون الثاني هو ان جوهر الحرية هو ممارسة هذه الحرية. وتكرس هذه الممارسة يتم بفعل التزام. وفي المبادئ التي تمجد هذا الالتزام، وفي القيم التي توجبه، نقراً دستور الحرية ومخطط، أو بعض مخطط، الشخص الملتزم. وإذا اتفق ان عرف الانسان، ساحة يتخذ هذا الالتزام، جميع المبادئ والقيم التي تؤلفه، لعرف وقتشد مشروع معنى حياته. وإذا توفق في تنفيذه، فقد وفر محتواه¹.

ولكن، على الغالب، يأتي الالتزام العام الشامل هذا على مراحل فيتسع ويتكثف بالنسبة لرونة الانسان صاحبه الفكرية، ولسعة اطلاعه، ولدى ثقافته، ولدرجة استعداده لتقبل المؤثرات ومجابهة التحديات. وهكذا نرى الانسان نفسه يتطور. وتتطور معه حرته. وهذا أمر تنبه له روسو. وهو في ذلك، وبراينا، على حق. وما دامت الحرية المعروضة مبدأ إنسانياً، سيظل قارئ العقد الاجتماعي يتحسس العلاقة بين واقعه - بقطع النظر عن العصر الذي يعيش فيه، وبين فكر روسو.

غير ان هذا التطور قد يكون تقديمياً وقد يكون رجعيماً تفهقريباً. نعم انه من الأفضل ان يكون تطوراً تقديمياً ولا شك. ولكنه، في بعض الاحيان، ولأسباب واقعية اجتماعية، قد يتخذ الاتجاه المعاكس. هل كل يبقى السؤال: هل كان هذا التغير في الحرية عند انسان معين في مجتمع معين تقديمياً أم تفهقريباً؟ سؤالاً تجريبيّاً. ولا يصح ان يجاب عليه قبل دراسة الوقائع ذات العلاقة العلمية به. وتقديراتنا هي انه يختلف باختلاف الاشخاص والظروف. فروسو، ويقدر ما يتحكم بطبيعة الجواب الصحيح لهذا السؤال، بلذك القدر بالذات يعرض فكره إلى الخطأ، وآماله الى الحية.

وحتى لو لم يخطئ فتخيب آماله، يظل سؤاله، وبالتالي جوابه، خطأ منهجياً.

وكذلك الحال فيما يتعلق بسؤال روسو وجوابه حول ارتباط الانسان بالمجتمع وتأثير هذا الارتباط على الحرية. لقد صح ان الانسان هو جسم مستقل طبيعياً عن المجتمع الذي يعيش فيه بمعنى انه، لو شاء، لعاش مدى حياته دون احتكاك مباشر باناس

آخريـن. ولكن، من يرض بهذا النوع من الحياة، يتنكر للحياة الاجتماعية التي تميزه لها مؤهلاته الطبيعية.

أي من الحياتين افضل؟ هذا سؤال ناقص في نظرنا.

افضل لمن؟

وإذا صح السؤال بأقرب طريق وإسهل طريق - الطريق غير المزروع بالالغام المنطقية والمنهجية والتجريبية - أصبح دابة من الحياتين افضل للانسان المختار؟(*) هذا سؤال سليم. ولكن الجواب عليه، لا يمكن ان يعطى بمزمل عن معرفة ذلك الشخص، وقيمه ومبادئه، والتزاماته، والمعنى الذي يود ان يشبع حياته به.

ومتى دخل في مجتمع على أساس تماقد - واضح أم مبيت - تفتحت امامه آفاق أوسع ورحاب أفسح. ولكن هل يزيد ذلك، بحكم طبيعته، في حرية الفرد أو حرية المجتمع؟ هذا سؤال يجيب عليه روسو بالإيجاب. وقد يصح جواب روسو على بعض المواطنين. ولكنه لا يصح على الجميع. وحتى ولو اتفق ان صح، يظل السؤال والجواب غير سليمين من الزاوية المنهجية. غلطة روسو هنا، كغلطته في الحالة السابقة، هي انه يجيب جواباً قليلاً على سؤال تجريبي. وقد صمم حيث لا يصح التعميم.

وما يصح على الانسان الفرد، بالنسبة لهذه القضية، يصح على المجتمع.

ومع هذا يظل للتفكير الروسي حول العلاقة بين الفرد والمجتمع قيمة وجهية، وخصوصاً عندما يصير على ان نوعاً من الانسجام بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع هو شرط من شروط الاستقرار الاجتماعي والعدالة الاجتماعية وبالتالي تكثيف الحرية.

واهتمامه بالجمع بين الارادة العامة والارادة الخاصة عن طريق التوفيق المشروع بينهما، وقلقه فيما يختص بضمانات هذا التوفيق حتى يستقر ويستمر، هما ظاهرتان بليقتا للدلول في ذلك الاتجاه.

ولكن اقتراحاته فيما يتعلق بالاساليب التي توفر الجو الافضل لهذا الانسجام والتأليف هي اقتراحات ينبغي ان يعاد فيها النظر.

أبعاد الحرية

ونرانا هكذا ننتهي، مع روسو، إلى اكتشاف بعد ثالث للحرية. ولكن دعنا أولاً

• صاحب الاختيار.

نعيد النظر، في البعدين السابق ذكرهما. ومن ثم لنعد الإشارة إليها بلغة جديدة سهل معها ربطها بالبعد الثالث.

فالبعد الاول هو كما يبدو لنا امر ذاتي يتمتع به الانسان بقطع النظر عن قسرية الظروف المحيطة به. هذا هو البعد النفساني العقلي المشاهري للانسان تجاه ظروفه أو القضية التي يجابهها. وفي هذا الموقف النفساني تعبر حريته عن نفسها حتى ولو كانت جميع الامكانيات المسلكية متغلقة في وجهه. انه بإمكان الانسان (*) مثلاً ان يتقبل خطراً لا مهرب منه جباناً خائفاً أو شجاعاً جريئاً. هذه هي الحرية الذاتية. ويمكن ان يتمتع الانسان بها حتى ولو انتفت عنه الحرية الموضوعية. بهذا المعنى قد يكون رجلٌ سجين حراً، وبالرغم من سجنه. «هل إنسانٌ حرٌّ؟» هذا هو سؤال تجريبي. والجواب عليه، ليكون صحيحاً وإذا كانت صحته غاية مبتغاة، ينبغي ان يستند إلى الوقائع ذات العلاقة العلمية به.

وهذه الحرية الموضوعية أو المسلكية نفسها هي البعد الثاني للحرية. وهي ان يكون للانسان أكثر من بديل ممكن تجله ما يجابهه من أمور أو قضايا. فإذ توفر له عمل هذا الأمر أو ذلك ولو بأثمان مختلفة وزناً وكلفة، فهو حر بالمعنى الموضوعي أو المسلكي. ولا مانع من كون الانسان حراً بالمعنيين السابقين معاً. عندها يتأثر فعله ببعدَي الحرية. بالاحرى، ينبغي على الحر بالمعنى الاصيل ان يتمتع بهما معاً، وذلك توطئة للجمع بينهما وبين البعد الثالث لهذه الحرية الاصيلية. ولكن قد يصعب احياناً هذا الجمع لبعض الناس، فهؤلاء، احرار لا بالمعنى التام الناجز الاصيل للحرية، بل بجزء أو جزئين منها.

أما البعد الثالث للحرية فهو - وعلاوة عن الشرطين السابقين - مسؤولية التوفيق عند الانسان بين حريته الفردية ببعلها السابقين أو بإحدهما، وبين حرية انسان آخر يربطه به نظام اجتماعي ما أو التزام. وعملية هذا التوفيق هي عملية مضمينة معقدة، بقطع النظر عن عدد الاشخاص الذين يؤلفون اطرافها. قد يعقدها العدد أكثر وأكثر. ولكن المبادئ ذاتها التي تقرر نوعية هذا التآليف بين شخصين هي التي تنطأ بها مسؤولية تقرير العلاقة بين أشخاص عديدين.

وعلى صعيد هذا البعد تركّز النبذة لا على جعل الانسان سيداً لمصيره، الأمر المهم، بل على نجاح التوفيق بين حريتين أو أكثر في اتجاه يوفر للمساندة الناجمة عن هذا التوفيق لا وحدة الهدف أو الغاية فحسب، بل أيضاً فعالية ملموسة قوية تصني على المجتمع قوة وتوفر له أسباب الوحدة والعدالة والمدنية.

• مطلق انسان ؟ كلا . إذ ان بعض الناس حديد بنفوسهم . أو إنه بإمكان بعضهم .

وعلى هذا الصعيد تعبّر الحرية عن نفسها على المستوى السياسي - او اذا شئت ان ترى الموضوع من افق ارحب قلت: على المستوى الاجتماعي .

ولما كان يساند البعد الثالث هذا للحرية بعدان اسبقان . البعد النفساني، والبعد المسلكي، فمن الطبيعي ان نستنتج ان البعد الاجتماعي السياسي للحرية لا يمكن ان يكون اصيلاً الا عندما ينسجم معها . فالبعد الاجتماعي السياسي للحرية لا يمكن ان يكون اصيلاً الا متى توفرت الظروف التي تجعل من الانسان مواطناً ذا حرية بمعناها الموضوعي المسلكي . ولكن لا تكون ثمار الحرية على هذا الصعيد، وان تمتع بها الكثيرون، الا من حق الاحرار بنفوسهم اولا وقبل كل شيء . ومن لم يكن حراً بنفسه لم يذق طعم الحرية الاصيل، وان هو استساغها، لا على الصعيد الموضوعي المسلكي ولا على الصعيد السياسي الاجتماعي .

ومن النتائج الهامة لهذا البحث علاقة هذا الموقف بما يختص بالظروف الاقتصادية للفرد . يصبح توفير العوامل الاقتصادية التي تساعد الانسان على تحقيق البعد الموضوعي المسلكي لحرية شرطاً ضرورياً لتحقيق الحرية الاصيلية بابعادها الثلاثة .

نعم ان البعد النفساني للحرية قد يكون في متناول انسان حتى ولو لم تتوفر له شروط البعد الموضوعي . ولكن الحرية بهذا المعنى تظل ضعيفة الفعالية التاريخية - فعالية صاحبها .

ومن هذا نستنتج ان ابعاد الحرية الثلاثة هي عوامل يتم احدها بالباقيين .

ونعتقد ان الحرية الاصيلية نفسها وبابعادها الثلاثة تخضع لمبادئ التطور والتغير كما اقترح روسو . ولكننا لا نوافق على ديمومة تقديمية هذا التغير فيها او في احد ابعادها . انها لمسؤولية ضخمة ان نجعل هذا التطور تقديمياً دائماً وأبداً . وتعددت ابعاد هذه المسؤولية . وتشعبت كما تشابكت اغصانها وجذورها .

كما واننا نؤمن بأن التعاطف بين الانسان الفرد وابناء مجتمعه ليس بحكم طبيعته للافضل بالنسبة للفرد او بالنسبة للمجتمع . قد يكون أحياناً داعياً للتغير نحو الاسوأ . لذلك تبقى مستديرة مسؤوليتنا في جعل هذا التعاطف يهدف بدون انقطاع نحو الافضل . وأعظم هي مسؤولية تحقيق هذا الافضل .

علامات استيعابهم

ونضع علامة استيعابهم من هذه الزاوية تجاه مفهوم روسو للحرية الأدبية بالمعنى الذي تكون فيه عنده قمة التطور الانساني، تحقيق انسانية الانسان . ومن الواضح ان

هذا المفهوم للحرية هو مفهوم من الضحالة يمكن اذا ما قيس بمفهوم الحرية الاصيل الذي عرّجت أبعاده منذ قليل . وغني عن التصريح ان الحرية الادبية هي من المقومات الجوهرية للحرية الاصيلية - وخصوصاً في نطاق بعدها الاول .

وتستقل «حرية» وجودياً ومنطقياً، كما لا تستقل «حرية» رومسو، عن المساواة (٢) .

كما واننا نضع، من زاوية مفهومنا المثلث الابعاد للحرية الاصيلية، علامة استفهام أمام مفهوم ماركس وانجلز للحرية . انما، حسبها، لا تتحقق الا في مجتمع موحد يمكن الفرد من تنشئة جميع مؤهلاته في جميع المناحي الحياتية .

«في حيلة اجتماعية يشترك عبرها مع الآخرين، وفي مثل هذه الحيلة المجتمعية فقط، تتوفر للانسان الفرد وسائل شحذ مواهبه وتبذيرها في جميع الاتجاهات . فالحرية الشخصية للانسان لا يمكن ان تتحقق الا في المجتمع» (١) .

قد يستبعد الواقعي امكانية حصول مثل هذا الظرف للانسان الفرد حتى يتمكن من تنشئة جميع مؤهلاته وتنميتها في جميع الاتجاهات . ولكن دعنا من هذا الان .

على الاكثر يفر هذا التعريف للحرية بعدين فقط من أبعادها الثلاثة، وهو، لذلك ، ليس بالتعريف الذي يركز اليه في عملية التعرف إلى مقدار حريتنا وحريات الناس ومدى فعاليتها . وفوق ذلك يظل هذا التمرس بالحرية بهذا المعنى عرضة للوقوع فريسة سائفة في برائن العبودية . ما لم يكن الانسان حراً في نفسه فهو حر ، حتى عندما تصح وتتحقق حريته على الصعيدين الموضوعي والاجتماعي ، بالعرض والصدقة فقط . لا يمتنع من السقوط في هذه التجربة سوى التجربة الحرة التي يعانها على الصعيد الاول للحرية .

وهذه الحرية النفسية لا تحتاج إلى المجتمع، شرطاً ضرورياً، لا لتفقه معناها ولا لوجودها .

إنها تفتقد عندما تتطلع، كما ينبغي ان تتطلع وهي بالفعل تتطلع، الى صنع التاريخ . غير أن صناعة التاريخ لديها، تأتي في الدرجة الثانية من الاهمية . ذلك لأنها تحجز المرتبة الاولى لصنع الذات .

واذا ما اعتبرنا معترض على هذا الفصل من تطور الأطروحة - وخصوصاً من

(١) كارل ماركس وفردريك انجلز ، الايديولوجية الجرماتية ، نيويورك ، ١٩٤٧ ص ٧٤ .
(٢) الفصل العاشر ، مقطع «الحقوق الطبيعية» : «الحرية» ؟ و«المساواة» من هذه الدراسة .

مدخل التشريع ، فإنه لا بُدَّ من الانصياع لاعتراضه .

وكيف تتخطى التشريع هنا؟

لتتين أولاً ما هو التشريع ، وكيف ينال من الحجّة المذكورة .

الحرية النفسية ، حيثما تحصل ، وقد لا تحصل لبعض الناس فتبقى مجرد احتمال منطقي نظري وحسب لديهم ، تحصل معطى واقعاً وبالتالي تجريبياً . وهكذا فهي ، هكذا ، من مواصفات الإنسان الفرد . فهي تقع ، لذلك ، في نطاق مسؤوليته .

ولما كان الناس قد يختلفون بالنسبة لهذه المسألة : أيها أهم صناعة التاريخ أم صناعة الذات .

ولما كان اختلافهم لا يمكن ان يستفده البحث بالموضوعيات فتبقى هنالك رواسب ذاتية تتحكم بالتفضيل ، أصبح تقرير ايها أهم ، قبلياً ، تشريعاً لا تقبله منهجتنا المؤتمنة .

ومن هنا أصبح من الممكن لدى بعض الناس على الأقل وفي مناسبات خاصة ومعينة ان تكون صناعة التاريخ هي التي تحتل ، لدى هؤلاء ، المرتبة الاولى لا الثانية كما ذكر سابقاً .

تتخطى هذا التشريع بترك التقرير لأصحاب العلاقة ، ودراسة ذلك التقرير لا قبلياً بل تجريبياً وبعدياً .

هذا فيما يتعلق بالنسبة لتفضيل صناعة الذات على صناعة التاريخ أو العكس .

ولكن هذا التفضيل ذاته يبقى ذا علاقة بالعلاقة بين الصناعتين . فما هي هذه العلاقة ؟

ان وجود هذه العلاقة ذاتها يخضع لبعض المعطيات وتوفرها لدى الناس المهتمين بالتفضيل المدروس .

فقد لا توجد على الاطلاق لدى بعضهم .

وقد توجد ولا يُتنبه لها .

وقد توجد ويتنبه لها ويميل أحياناً إلى جهة وأحياناً إلى الجهة الثانية من جهتي التفضيل .

ومن هنا يصبح السؤال المطروح : ما هي هذه العلاقة ؟ سؤالاً ملفوفاً ، منهجياً . إنه يوحي بوجود علاقة واحدة نموذجية ، ويطلب الاطلاع عليها . ولكن الواقع ، كما

تين، قد يكون احد مجموعة من الاحتمالات. وكل احتمال يتميز بعلاقة تختلف من العلاقة التي يتميز بها الاحتمال الآخر.

ولكن وعلى العموم تتوفر العلاقة المذكورة ويتوفر مفعولها المتبادل.

وعلى هذا الصعيد، ومع الاحتفاظ ببعض التحفظات، نجهل الإشارة إلى مقتبين يحملان بعض المحامل على قضايا هذه المسألة:

«It has been said of the individual human that he is what he makes of himself. In our opinion such word-play is passed. The fulfilled man is otherwise. His example creates, on his own level of interpersonal relations, the conditions for human harmony «*sai generis*», by means of which life, history, civilization and the universe, can leisurely pursue their still invisible goals, while the fulfilled man has the existential satisfaction of union with another, without losing himself».

«This humanism is not eclectic, but synthetic, accepting men and their history as they are, with their mixture of the best and the worst, and tries to light the way to their immediate, irreversible fulfillment, by discovering a dynamic, living solidarity, no longer imprisoned in «closed societies» but springing spontaneously from the heart of the ego»⁽²⁾.

ولقد قيل إن الانسان الفرد هو (سيد نفسه) ما يصنع من نفسه، صنعة نفسه. ولكن هذا اللعب بالانفاظ، في رأينا قد مضى عصره. الرجل المكتفي حتى الارتواء هو غير ذلك. جُلُّه يخلق، على صعيد الخاص من العلاقات الشخصية المتبادلة ظروف التناغم الإنساني الذي هو من نوع خاص فريد وقائم بذاته بالوسائل التي تمكن الحياة والتاريخ والمدنية من متابعة اهدافها والتي لا تزال غير مبرئة، بينما يتمتع الانسان المرتوي بالاكفاء الوجودي النابع من توحده مع آخر دون ان يفسر نفسه.

«هذه الانسانية ليست انتقالية (ترقيعية) بل تأليفية؛ تقبل الناس وتاريخهم على ما هم عليه: - خليطاً من الأفضل والأسوأ، وتحاول ان تثير الطريق إلى ارتواءهم للبشر واللامعكوس، باكتشاف الإنصهار الحي والديناميكي الذي لم يبق محبوساً في «مجموعات مغلفة» بل ينبع عفواً من قلب الإيجرة».

(1) André Nisè, Humanism and Human Fulfilment, International Humanism, Vol. III, two 1968, P. 8. —

(2) Ibid, P. 7.

يبقى ان نتعرض لبعض من التخططات التي أُشير إليها سابقاً :

تختلف الناس بالنسبة لمسألة الارتواء (fulfilment) .

وكذلك بالنسبة لمسألة الإنصهار (Solidarity).

فلدى بعضهم قد يحصل الارتواء بالحرية النفسية . ومن هنا ، ولدى هؤلاء ، تنتفي الحاجة إلى المجتمع ، وبالتالي إلى الانصهار .

وإذا دلت هذه الحجة على شيء ، وهي تدل على أشياء ، فإنها تدل على ان هؤلاء البعض ، ولهم مبررات نظرية ووجودية ، هم طفيليون ، حضاريًا . لو كانوا الموجهين لحركة التاريخ الانساني ، لما كانت حضارتنا على ما هي عليه اليوم .

إن حضارتنا الحالية ، بما فيها من القيم الإيجابية ، تعلق أهمية كبيرة على ما يتناقض : لا حضاريًا وحسب بل وكذلك نظريًا ووجوديًا مع هؤلاء .

وجودهم ذاته يُساهل به تعبيراً عن روح التسامح في المجتمعات التي تحتضنهم . ويبقى هذا التساهل ، التسامح مقبولاً ما دام ذلك الوجود التسامح به لم يصل إلى درجة التأثير السلبي الهذام على المجتمعات التي تأويه .

ويبقى احتمال وجودهم نظرياً مذكراً بتعنت النظريات المجتمعاتية في المجتمع - وخصوصاً تلك التي تُعمن بتطرفها والتماذي فتذهب إلى حد الاعتقاد «بذويان» الفرد في المجتمع ! .

ونحفظ ثان .

«القبول بالناس وتاريخهم على ما هم عليه» : خليطاً من الأفضل والأسوأ هو ضرب من التقدّم المتطور في تاريخ المدنية الإنسانية - هذا اذا ما قيس بالحركات المتمنّة أخلاقياً والتي لا تتورّع من فرض مقاييسها على الناس .

ولكن هذا القدر من التطور - على ما يشفع به من تساهل وتسامح - لا يفي بفرض الابحاثية التي تتطلبها مسيرة المدنية الإنسانية والتي تدوزن مبادئ المنهجية المؤتمنة معالجتها . هذه تطلق لا بالقول بل بمراقبة الناس وتاريخهم على ما هم عليه مراقبة وخليطهم من الأفضل والأسوأ معطى يُدرس ويعالج بقصد تحويله إلى خليط أفضل بقدر الامكان حتى يصبح مقبولاً .

ومن هنا مفهوم الترويض للذاتيات - المفهوم الذي ينطوي عليه الالتزام بالحقيقة - وصفاً لواقع ذاتي شخصي أو لواقع موضوعي على حد سواء .

ولما كان من مساوئك بنفسه ما ظلمك - وخصوصاً عندما يكون موضوع المساواة عادلاً وصحيحاً، أصبح ترويض الآخرين، بما يتفق وترويض الذات، مطلباً حضارياً لا يصح ان يُستهان به.

وصاحب الرسالة لا يستهين به - وإلا أثم بتكره هذه الرسالة أو بتقاعسه عن القيام بمسؤولياتها أو ببجته تجاه المخاطر التي تقف صعوبات في سبيل تحقيق تلك المسؤوليات.

ويجد التبادل في الالتزامات، في هذه الحجة بالذات، حجة تزداد على مجموعة الحجج التي تدعمه موقفاً حضارياً لا يُستغنى عنه.

وسيقى هكذا ضرورياً ما زال الإنسان قاصراً عن بلوغ كماله المثالي.

وتبقى العبرة في تحقيقه بحكمة وواقعية تتطلبها مع الحضارة والمنهجية.

ولا بد من لفت نظر القاريء إلى ان ترويض الذاتيات هو المبدأ الذي يتقابل، على وجهين قطعة النقود، شاغلاً أحد هذين الوجهين، يتقابل مع مبدأ تغيير الواقع الموضوعية إلى الأفضل - إلى ما تتطلبه الحضارة المدنية في نطاق وحدود المنهجية المؤتمنة.

والترويض هذا للذاتيات ليس وحسب مطلباً للمنهجية وعلى جميع الصعد.

انها تنطلق من الحاجة إليه.

ومن هنا يمكن ان تعتبر المنهجية بحد ذاتها غير طبيعية بمعنى من معاني هذا التعبير المتعددة. ذلك لان الطبيعي هنا قد يتناقض. والتفهم الصحيح للأمور، بل قد يقود إلى الفوضى: - فكرياً وممارسة.

رب مثل اعتيادي وسيط يسهل فهم ما نرمي إليه.

سجل وارصد ردات فعل بعض الناس أو أحدهم على تغيرات الطقس كما تعبر عنها تقولاتهم وتأفقاتهم وتحمساتهم: تخطر الدنيا فيتأفون من المطر - الا اذا خدم غاية أحدهم أو كلهم، وحتى هذا لا يدوم كثيراً. تُشمس، وخصوصاً اذا احتدت الشمس أو طال زمن تألفها، فيتأفون كذلك. تغيم فلا تختلف الصورة. وينقشع الغيم، فتزداد اصدااء التأفف ايضاً وأيضاً. بالاختصار - وهذا هو الطبيعي بمعنى من معانيه - لا تحكم بالذاتيات سوى الاعتبارات قصيرة النظر والانفعالات الرقنية والمصالح الضيقة.

غير ان مجموعة من الناس هذا شأنها لا تستطيع العيش طويلاً - هذا حتى وان لم تصادف تحديات كبيرة - تحتاج حتى تستمر على عيشها وعلى ادنى صعد البقاء والحياة

ضرباً من التخطيط وبالتالي الترويض وبالتالي شيء من منهجية.

وبقدر ما يزداد طموحها تزداد حاجتها إلى أمثال هذه الضوابط. وهنا تصبح هذه الضوابط طبيعية ولكن بمعنى مختلف عن المعنى السابق. وهكذا يصبح ما كان ضد الطبيعي في مرحلة من مراحل الحياة والعيش طبيعياً في مرحلة مغايرة. ولا تتغير الموضوعية بالنسبة للطبيعي وغير الطبيعي إذا استبدلت «المرحلة» «بالمستوى» أو «بالمعيد».

وإذا ما تذكرنا تحفظاتنا على المتبسين المدروسين، بعد هذه الكسندورة في رحاب المنهجية والالتزامية وإدوارها الحضارية، تذكرنا تحفظاً ثالثاً لنا عليها.

إن «الإنسان المكتفي حتى الارتواء» موضوع لا تصح وصفاً لواقع إلا في النادر ويشكل استثنائي جداً.

وعندما تصح تستبعد المفهوم الأصيل للحرية: - إن الإنسان هوربان سفينة.

وهذه الصورة صورة الربان - أقرب إلى وصف حقيقة الحرية من كثير غيرها من الصور.

وذلك لأنها، أولاً، تظهر جوهر الحرية - صراع الداخل مع الخارج - صراع الربان، مع ما لديه من معدات، كالسفينة أو القارب، مع الأعاصير العاتية والأمواج الصاخبة.

وثانياً، لأنها تبين حدود الحرية، فتساعد على القضاء على فكرة «الحرية المطلقة» التي هي - على أفضل تقدير - مفهوم فارغ. والفارغ هنا يعني أنك لا تجد له واقعاً يتحقق به أو عبره.

ولأنها، ثالثاً، تعطي صورة مكبرة لمفهوم الحرية الذاتية. فنقدر أن تتصور القبطان حراً حتى وإن ترك مصير مركبه للموج يتلاعب به كيف شاء وبأخذه، مع الرياح، الوجهة التي اتفق.

ثم أنها، رابعاً، تربط الحرية بهدف معين يتطلب الوصول إليه كثيراً من المهارة والجهد. وهكذا تتضمن تحطى الحرية الذاتية إلى الحرية المسلكية التي قد تتخطى هي بلورها «المجتمعات المغلقة». غير أن المجتمعات المغلقة - وإن حدثت من سعة انتشار الحرية أو ضيقت الخناق على نموها - لا تقضي بحكم الضرورة على جوهرها.

وربما قادت الضغوطات المقصودة على الحرية الى تفجير بناييمها تفجيراً يزيد غزارتها ويقوّي دفعها.

ونتهي من هذه الأقصوصة - وهذا هو تحفظنا الرابع - بالإشارة إلى «اكتشاف الإنصهار (Solidarity) الحي والديناميكي الذي لم يبق محبوساً في مجتمعات مغلقة «بل ينبع عفواً من قلب الایجو (of the ego)».

أوليس الایجو أيضاً من مقومات «المجتمع المغلق»؟

وإذا كان، فما قيمة المقابلة المشار إليها؟

إن إيجاد التناغم الانساني أمر مرغوب به في سياق مطلق فلسفة اجتماعية. هو مطلب مقبول بل مشكور.

ومن هنا يصبح «العقوي» صفة لعلاقة تربط الإيجو من جهة باللاایجو من جهة ثانية.

ويشمل اللاایجو هذا «مجرى التاريخ»: - الحياة والتاريخ والمدنية في متابعتها «لأهدافها التي لا تزال غير مرئية».

وفي هذا اقرار بفكرة ماركسية صحت ببعض جوانبها ولم تصح ببعضها الآخر: - ان الأهداف النهائية للتاريخ هي في النتيجة النتيجة المحسوبة بمعنى انها تسحب فيها بعد حصولها لمجموعة من القوى التي تتجاوزها هذه الاهداف. ومن جملة هذه القوى سعي الناس إلى تحقيق اهدافهم. ولكن هذا السعي لا يحقق تلك الاهداف - اهداف الناس، لأنه يتداخل مع قوى الناس الساعية لتحقيق اهدافهم قوى اخرى لا انسانية بل مادية وأقوى من قوى الناس فتتحرف، بفضل ذلك، مسيرة التاريخ إلى تحقيق اهداف مغايرة - وهذه الاهداف «لا تزال غير مرئية» حتى تتحقق.

وأما اهداف الناس التي هي مرئية، معروفة، لا تتحقق.

هنالك احتمال يحمل ماركس وانجلز الإشارة اليه: - ان تتطابق، إما بالصدفة وإما لاستشفاف مسيرة التاريخ، اهداف الناس واهداف القوى التي تتجاذب في مسيرتها إلى تحقيق اهداف التاريخ. حين يحصل ذلك، تحقق اهداف الناس. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، تصبح اهداف التاريخ ذاتها، ويفضل تطابقها مع اهداف الناس المعروفة والمشغول على تحقيقها، تصبح هي ذاتها معروفة. وعندها لا تصح فيها مواصفة اندريه نيل (André Nief): أنها لا «تزال غير مرئية». إلا إذا عنت «مرئية» شيئاً مختلفاً

تماماً عن «معروفة» أو «حتى متصورة».

يبقى السؤال: ما هي أهمية ان تكون مرئية، متصورة، أو معروفة؟.

عندها يصبح بإمكان الابطال، صانعي التاريخ، حتى وإن كانوا وصوليين، ان يراهنوا على حصان التاريخ، فيحققون انتصاراتهم، بفضل ركوبهم لموجة التاريخ، ويفضل هذه المعرفة فلا يجذفون بقارجم ضد التيار ليستهوا في هاوية الهلاك.

وهكذا، فهم يصنعون تاريخهم بشيء من الحساسية الشفافة وبالا نصباح إلى قوى التاريخ وعسايرة مسيرته.

لا نقصد بهذه الملاحظة تخطيط مفهوم ماركس وإنجلز، مع اننا نعتقد فعلاً بأنه ناقص لا يصح ان يعتمد، لان التدليل على هذه التخطئة يأخذنا، معها، في رحلة سندبادية، طويلة عبر تطور التاريخ بفضل تطور قوى الانتاج، أو يضطرنا على الأقل، على معالجة مفصلة لمفهوم ماركس في «جوهر الانسان»⁽¹⁾ الذي هو - على مذهب تعليقاته على فويرباخ - مجموعة علاقاته الاجتماعية - وكلا الامرين يتطلب وقتاً ومجهوداً لا يسمع بهما اطار هذه الدراسة. بغيتنا من تلك الملاحظة هي توضيح مفهومنا للحرية بمقابلته مع بعض المفاهيم التي عرفها الفكر السياسي الاجتماعي.

ونكتفي بالثلثين السابقين تدليلاً على ما نقصد وتبياناً لاهميته - هذا مع العلم ان لائحة المقابلات ذات الفائدة قد تطول إلى حد ينقد معها صبر القارئ. على كل ليس القيام بتلك المقابلات أمراً ضرورياً لتبيان حسنات المفهوم مثلث الابعاد للحرية - المفهوم الذي تتبناه هذه الدراسة، فتعدي به الحدود التي رسمها لا روسو وحسب، بل وجميع المفكرين السياسيين الذين نعرف.

(1) كارل ماركس، موضوعات على فويرباخ، الموضوعة السادسة.

الفصل الثاني

بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة

يتضمن البعد الثالث للحرية الاصيلة امكانية وجود بعض الأسس التي تجعل من التوفيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة امراً واقعياً. وهذه الامكانية العقلية المنطقية هي المفترض المنطقي الذي يفترض الاساس لبناء المجتمعات. غير ان المجتمع لا يقوم عليها وحدها. انها تعني ان قيام المجتمع هو أمر معقول. ولكن امكانية حصول الشيء ومعقوليته لا تعنيان حصوله واقعاً. هنا تجهنا فكرة التمييز بين الفكرة السلمية والواقع الحاصل.

والهوة بين هذه وذاك عميقة سحيقة الأبعاد.

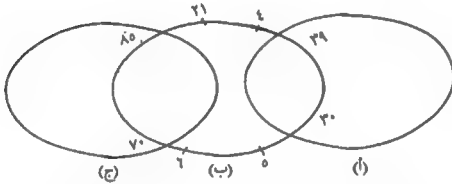
المصلحة الاجتماعية

ووجود المجتمع يستند لدى روسو إلى مصلحة مشتركة تربط جميع اعضائه. فالمجتمع عنده ككل واقع إما يكون، بفضل هذه الرابطة المشتركة، وإما لا يكون، أي عندما يفترق اليها.

وهنا أيضاً يظهر لنا روسو وكأنه يفرض مفترضه المنطقي على الواقع غير مبال بالهوة السحيقة الفاصلة بينهما ومتعامياً بالتالي عن الصعوبات العملية التي يتطلبها بناء جسر قوي بينهما. وهذا المعنى وعند هذه النقطة بالذات، يمكن ان يتهم روسو بالعقلانية أو قل المثالية المتوهمة. نعم ان تفسير الحياة الاجتماعية ينبغي ان يستند إلى نوع من المصلحة المشتركة أو نمط من الروابط التي، متى توفرت في مجتمع معين، تمّ الاجتماع عن طريقها ويفضلها. ولكن ليس من الضروري ان تكون هنالك مصلحة واحدة تربط بين الجميع.

قد تربط الجميع بعضهم ببعض عدة مصالح . ولا يترتب على كل ، أو على أي من هذه المصالح ، ان تكون مشتركة بين الجميع . قد يحصل اجتماع مثلاً بين مئة شخص تربط فئة منهم مصلحة معينة (أ) وتربط فئة ثانية مصلحة ثانية (ب) ، وفئة ثالثة ، مصلحة ثالثة (ج) . وهكذا يكون الربط بين بعض من الفئة الأولى وبعض من الفئة الثانية أو الثالثة ربطاً غير مباشر .

قد يسهل علينا رسم صياني فهم هذه الفكرة :



وهكذا قد يرتبط ، حسب الرسم ، مئة شخص ينقسمون إلى ثلاث فئات بواسطة مصالح مختلفة (أ) و (ب) و (ج) - المصالح التي تربط بين النقاط 39 و 30 من جهة و 85 و 70 من جهة ثانية و 21 و 6 و 30 في الوسط . هذا يعني ان 39 و 30 تنتمي إلى الفئة الأولى بواسطة المصلحة (أ) ، وإلى الفئة الثانية بواسطة المصلحة (ب) ، بينما تربط 85 و 70 بين الفئة الثانية والثالثة بصفتها أعضاء في الفئة الثانية بفضل (ب) وفي الفئة الثالثة بفضل (ج) . وهكذا تربط الأولى بالثانية مباشرة ، وبالثالثة مداورة .

وبواسطة هذه المصالح الثلاث يرتبط جميع أفراد المجتمع المئة بعضهم ببعض اما مباشرة واما بطرق غير مباشرة مداورة .

نعم قد يكون هذا الاجتماع ضعيفاً . ولكننا نحاول الان ان نبين الانتقال من المعقول المنطقي إلى الموجود الواقع في الاجتماع لا من وجود نظام ضعيف إلى نظام قوي منصرف الاقسام .

وتبين معنا ، نتيجة لذلك ، ان افتراض روسو القاسم المشترك بصفة المصلحة العامة لجميع الافراد (الكسورات) التي يتألف منها المجتمع هو افتراض منطقي معقول .

ولكنه ليس بحكم الطبيعة ضرورياً لنشأة المجتمع وجوده. نعم انه قد يسهل الانتقال من الاجتماع الضعيف إلى الاجتماع المنصهر القوي الموحد. وقد يشفع بروسوانه قصد تحقيق هذا المجتمع الأخير عندما نادى بالمصلحة المشتركة للجميع. غير ان هذا الدافع، وإن كانت له مبرراته، يظل خطأ يورط صاحبه بصعوبات كثيرة. المهم ان نميز بين السؤالين المذكورين لكي لا تتورط بالخطأ المزدوج الذي يقع روسو في فخه: - أي خطأ فرض إفتراضية المقول على الواقع، وخطأ تعميم هذا الافتراض، الذي يصح على بعض التجمعات، حتى يصبح قاعدة، قد تصبح وقد لا تصبح، على جميع المجتمعات.

غير ان هذا الخطأ، وإن ازدوج، لا يدخل الا في حساب المفكرين السياسيين، وربما اقتصر على النفاذة منهم، أو، اذا شئت، فقل المتمتين فكرياً. ولو اقتصر الحال على هذا النطاق لبقيت لهذا الخطأ أهمية فكرية محض. غير ان الامر يختلف بالنسبة لهذه القضية بعض الشيء. ان لهذا الخطأ مفاعيله التنظيمية العملية. ولنا هنا نقطة بارزة تمثل على ربط التفكير الناقد بالمعمل الصحيح، وربما عبره، بالتنظيم الاجتماعي الموفق الناجح.

وإن الاعتقاد بتناسق المصالح وانسجامها بقي صامداً، بيولوجياً واقتصادياً، طالما خُلِدت من المعادلة مصلحة الضعيف الذي يجب ان يُساق إلى الخائط ليرى بالمراسم أو طالما استمنت بالعالم الثاني ليعيد التوازن الذي يفقده الحاضر⁽¹⁾.

وليس من العدل ان نبخس روسو حقه هنا. انه لأمر واقع وهام اجتماعياً ان الانسان الفرد العادي يحس على الاغلب وعندما يعيش في مجتمع ما، ان لهذا المجتمع مصلحة تختلف عن مصلحته الشخصية. وكثيراً ما يعرف الانسان المجتمعي تلك

(1) a, E.H.Carr, *The Twenty years crisis 1919 — 1939*, London, Macmillan and Co.Ltd, 1942, p. 65.

راجع كذلك:

b, Bastat, *Les Harmonies Economiques*, p. 355.

c, Marx, *Theories über den Mehrwert*, II, i, p. 309.

d, Yves Guyot, *La morale de la concurrence*, p. 315.

e, Bagohat, *Physics and Politics* (2nd ed), p. 215.

f, J.Movicon, *La Politique internationale*, p. 242.

g, Karl Pearson, *National Life from the Standpoint of Science*, p. 64.

h, W. L. Langer, *The Diplomacy of Imperialism*, ii, p. 797.

i, Huxley, *Romanes lectures 1893. or Evolution and Ethics*, p. 81.

k, Belfour, *Foundations of Belief*, p. 21. (Repeating the solution of Immanuel Kant).

المصلحة - خصوصاً إذا كان مجتمعه صغيراً. ولكنه قليلاً ما يتغذى - لأسباب متعددة. بهذا المعنى، وهو معنى ضعيف جداً، هنالك مصلحة عامة لكل مجتمع صغير معروفة مباشرة من الإنسان الفرد.

وهنا تمتد جلوس الإنسان الاجتماعية. وفي هذه التربة الواقعية تمهد العلاقة العضوية، كما سنفصلها، منطلقها الطبيعي.

وهناك مصلحة، وربما مصالح، عامة بمعنى مُغاير.

لنجمع بين الفكرتين - بين الفكرة الجوهرية التي يُجسدها روسو في مفهوم الإرادة العامة، فكرة التمييز لدى الإنسان المجتمعي العادي بين مصلحته الخاصة والمصلحة العامة، وبين ما يتساءل من أن المجتمع القوي مثلاً قد يربط أعضائه بعضهم ببعض بطريقة غير مباشرة، ينبغي أن نستجد بمفهوم الصُّعد المختلفة لمفهوم المصلحة العامة. وتختلف هذه الصُّعد بمدى شمولها.

إختَر مطلق إنسان، وبعد التحقيق، تر أن له مصالح عامة متعددة تتراوح رتبها على سلم الشمول. فهناك مصلحة عائلته، ومصلحة بلده، ومصلحة حزبه، ومصلحة الفئة الدينية التي ينتمي إليها، ومصلحة وطنه، وأخيراً واستطراداً، مصلحة جميع الملتزمين بالمبادئ التي يلتزم.

ولكن، بقدر ما تتسع دائرة الشمول للمصلحة العامة، بذلك القدر بالذات تتكاثر مصاعب المنظمين لتلك المجتمعات التي تحتضنها تلك المصالح. ويصح هذا التعميم في جوهره على الصميين: - النظري والتطبيقي.

بَيْنَ الْإِرَادَةِ الْعَامَّةِ وَالْإِرَادَةِ الْخَاصَّةِ

إن روسو عندما افترض وجود المصلحة العامة المشتركة بين جميع أبناء المجتمع، قد بسط تبسيطاً لا يُقَرُّ الواقع، عملية التوفيق بين حرية الأفراد والإرادة العامة - خصوصاً وقد اشترط روسو لبناء الدولة الفضل والتنسيق بين وحدة الدولة وقوتها والحرية⁽¹⁾. لقد تجاهل منذ البداية بعض الصعوبات، ومصدر بعض المسائل الشائكة، التي لا بد للمنظم السياسي من أن يتعرض لها.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فقد أعطى بعض الاقتراحات التي، لو أمكن

(1) يراجع الفصل التاسع: «البعد الثالث لمشكلة روسو». - مقطع «خشية من الجماحية الكلية» من الجزء الثاني من هذه الدراسة.

السياسي تطبيقها، لجعلت من الجسم السياسي، على الغالب، هيئة أضعف لا أقوى من الهيئة التي نعرف من زاوية تاريخية وواقعية.

كلنا يعرف اصرار روسو على ضرورة الإرادة العامة وأهميتها. وبالرغم من أن القليل بيننا، دارسي تاريخ النظرية السياسية عبر العصور، يعرف أن الإرادة العامة عند روسو محد جذورها في واقع المجتمع، فإن روسو نفسه، كما سبق وبيننا، يذهب إلى أن هذه المصلحة العامة المشتركة هي الأساس الواقعي للإرادة العامة. أن لا يكون مجتمع بدونها في رأيه.

لا شك بأن روسو على حق عندما يذهب إلى أن خلق الإرادة لمجتمع معين هو أمر هام اجتماعياً وسياسياً. ويصبح هذا الأمر بالغ الأهمية في مجتمع تعديدي يؤمن إيماناً قوياً بالحرية الأصلية ومغاها. ولكن، ومن هذه الزاوية بالذات، تبدأ صغوبات السياسي عندما يجابه قضية التوفيق بين الحريات - أي توفير المناخ المناسب لنمو البعد الثالث من أبعاد الحرية الأصلية. وهذا أمر بالغ الخطورة وصعب التحقيق في آن واحد.

التعاقد الاجتماعي

ولو تبين روسو خطورة هذا الموقف، لما اكتفى بالعقد الاجتماعي وسيلة جامعة مانعة لمعالجته معالجة تفي بالغرض المطلوب. ويصبح العقد الاجتماعي عملية عقلانية تستند إلى أساس ضعيف جداً عندما يتبين أن وجود المصلحة العامة المشتركة هو أمر قد يتوفر وقد لا يتوفر، وعلى الغالب لا يتوفر، لأعضاء المجتمع الواحد. هذا لا يعني أنه سوف لن يتحقق. قد يتحقق. ولكن الواقعي لا يُصاب بخيبة أمل مريّة عندما يرى اخفاق تحقيقه. ذلك لأنه يعرف أن هذا التحقيق هو أمر من الصعوبة بمكان. أن مثّل الداخل في العقد الاجتماعي، حسب روسو، هو مثّل من يعد بتنفيذ أمر ما. وعندما يتبين أن تنفيذ هذا الأمر - الوعد يتناقض مع مصلحته كما يفهمها هو، يتردد الواعد في تنفيذه لوعده. وغالباً ما ينتهي به ترده إلى التكرار لوعده.

ولم يفهم روسو هذا الواقع لأنه افترض أمراً غير موجود - أي وجود، المصلحة العامة المشتركة بين جميع الأعضاء المؤلفين للمجتمع الواحد. أن التهمة التي نسوقها ضد روسو عند هذه النقطة بالذات هي: إما أنه يقلل من قيمة هذه القضية فيعالجها عقلانياً بشكل قد تقيمه مراة الواقع وخشونة التاريخ، وإما أنه يتحسس المشكلة، فيحتال عليها بأساليب لم تكن من ذات النوع الذي ذكرنا فتبقى قليلة الفاعلية بعيداً تحقيقها.

فقد تبه روسو مثلاً إلى الأمر الواقعي والتاريخي، أن بعض الناس، وربما أكثرهم، يخالفون الإرادة العامة، منساقين مع تيار مصالحهم الخاصة. ولكن روسو يعتبر هذا نوعاً

من العبودية - النوع الذي يعتبر عن انحراف في شخصية صاحبه، وبالتالي يخول الارادة العامة، حفاظاً على المصلحة الحقيقية لهذا الفرد نفسه وعلى مصلحة المجتمع، ان تقسو عليه فتجبره على ان يستعيد رشده. وهذا كما لا يخفى تشويه للواقع على أكثر من صعيد. بينما الآن ان نبين جهة واحدة من موقف روسو المتعدد الجهات تجاه هذه القضية. ان افتراض روسو لوجود المصلحة العامة المشتركة خوله حق التمييز، عن طريق معرّج، بين المصلحة الحقيقية للانسان الفرد والمصلحة المشوهة، وعبر هذا التمييز الضروري اجتماعياً وفردياً، حق تيمة المنساق لدافع مصلحته الخاصة، بالانحراف. وهكذا يصبح الحفاظ على الذات وتلبية نداء المصلحة الخاصة اذا ما تعارضت مع المصلحة العامة، بحكم المنطق، لا الواقع، جريمة اجتماعية تستحق العقاب.

المصلحة الخاصة: بين التبرير والتشريع

الواقع هو ان هذه التلبية للمصلحة الخاصة قد تكون، وطالما كانت، فعلاً، جريمة اجتماعية. ولكنها أحياناً قد لا تكون. فالتمييز بين المصلحة الخاصة المبررة والمصلحة الخاصة غير المبررة هو ضرورة فكرية وتنظيمية في الاجتماع والسياسة. وقد رأى ذلك جميع المفكرين السياسيين المرموقين ومنهم روسو. ولكن طريقة الحكم في هذا التمييز لا يصح ان تكون روسوية. ان سعي الانسان وراء مصالحه الخاصة في بعض الاحيان ليس بحكم الضرورة جريمة اجتماعية تستحق العقاب أو انحرافاً في الشخصية حتى وان تعارضت مع المصلحة العامة الحقيقية. هذا مع العلم ان هذه التهمة تصح على الكثيرين ممن نعرف عن طريق دراساتهم التاريخية وعن ملاحظاتهم الحياتية المباشرة. قد يكون ذاك السعي «المتحرف» في بعض الاحيان، وان قلت هذه الفرص، من أبرز سمات الصحة في المجتمع الانساني. ويكون هكذا عندما يكون تعبيراً صحيحاً عن الحرية الاصلية.

وتعددت أبعاد خطأ روسو بالنسبة لهذه القضية - مع العلم بأنه يحاول ان يعالج قضية جوهرية ويتحسس، فوق ذلك، جوهر هذه القضية.

انه أولاً فرض فرضاً على الواقع مفهوم المصلحة العامة المشتركة ووجودها.

ثم انه طلب من المواطن ان يستبدل مقياساً طبيعياً معروفاً لديه يتوجه بوجوه، بمقياس أهم وأشمل وبالتالي أقل وضوحاً وأضعف تأثيراً من الأول. اراده ان يستبدل المصلحة الخاصة بالمصلحة العامة.

وأخيراً لم يتساهل روسو مع من يخالفون الارادة العامة. لقد اعتبر كل مخالفة من هذا النوع انحرافاً في الشخصية.

وقد سبق وبيننا خطأ الفرضية القائلة بأن لكل مجتمع سياسي مصلحة عامة توحده وينشأ حولها.

وان كان طلب روسو من المواطنين استبدال المصلحة الخاصة بالمصلحة العامة مقياساً للسلوك الاجتماعي السياسي مشروعاً، يظل مطلبه هذا، وبالسرعة التي يتطلب تحقيقه، يتم عن شيء من التسرع أو عدم تقدير الصعوبات التي تلازم هذا الاستبدال. يظهر هذا الخطأ بشكل أوضح في عدم تساهل روسو مع من يخالفون الإرادة العامة.

فقد تكون هذه المخالفة صادرة عن حسن نية المخالف، وقد تنشأ عن عدم امكانيته، بالرغم من انه سعى جهده، من تحقيق المطلب. عندها، بدلاً من ان تنتهيه بالانحراف، علينا ان نساعد على تحقيق ما يرغب في تحقيقه ولا يقدر عليه. وفي مثل هذه الظروف، يواجه المنظمون للمجتمع مشاكل شائكة تتطلب الصبر والدراسة والمراس.

قد تكون هذه المخالفة، مع وجود حسن النية عند المخالف، نتيجة لعقوبة خارقة تبين لما بعض الاخطاء في الترتيبات الاجتماعية المستوحاة من المصلحة العامة. عندها، ينبغي ان تعالج هذه المخالفة بطول اناة وصبر وتشجيع، لا ان تعاقب.

وهكذا يرتبط التوفيق بين المصالح بالتوفيق بين الحريات - وعملية التوفيق هذا تبدلنا أصعب بكثير، وأكثر مشاكل وعراقيل، مما يظهر من قراءة روسو.

حل كل، التمييز بين المصلحة الشخصية الانانية والمصلحة الموسّعة هو تمييز ينبغي ان يحاكم بمقتضى مطالب الحرية الاصلية وقوانينها. وانما، وان اتفقنا مع روسو بأن الحرية هي من مقومات المصلحة العامة الجوهريّة، لنود ان نرى حريتنا اعمق جذوراً في ارض الواقع الاجتماعي، واغنى ابعاداً وكثافة وعتوى، وأطوع للالتزاميات مما هي عنده.

والتوفيق هذا، في رأي روسو، هو اما أمر واقع⁽¹⁾، وأما نتيجة مصادفة عرضية⁽²⁾، وأما عملية معنوية وقاسية في التوجيه والتربية والترويض النفساني. وقد يكون في كل هذا على صواب. قد نختلف معه باننا نريد ان نضع نبرة أقوى مما يضع

(1) في بداية الاجتماع.

(2) قضية ضمان بقائه واستمراره.

على كون هذا التوفيق عملية فنية تتطلب الحذر الكبير والاختبارات المتعددة المستمرة والمواظبة الجاهدة من جهة الفرد ومن جهة المسؤولين عن تنظيم المجتمع.

لا يكره الحرُّ في حرِّيته

ومن هذه الزاوية يُضطرُّ روسو إلى تعديل موقفه في الاسس التي يستند إليها، في رأيه، حق الارادة العامة في اجبار الانسان الفرد على ان يكون حراً. اذا صح تفسيرنا لهذه الاسس كما سبق وفصلنا، يبقى من الضروري ان تستند، لا الى الافتراض بأن المصلحة المشتركة هي أمر اجتماعي واقع، وان الارادة العامة هي التعبير الجماعي والاجتماعي والسياسي لهذا الامر، وللدخول في المشاق الاجتماعية، بل إلى الاعتقاد بان الانسان الفرد، عمارساً حريته الأصلية ممارسة مستدامة، لا يرى في سلطان الارادة العامة، في معرض تطبيقها على أمور خاصة ومعينة، ما يتنافى مع ممارسته المسؤولة لهذه الحرية. بكلمة ابلغ، يتسق هنا الالتزام والالتزام.

ونرانا مضطرين في هذا الإطار، ولاكثر من سبب، للتنكر للمقتبس التالي:

«ألم يشرع لنا الغزالي شرع هذا الإقتصاد في النظر فلنأخذ على أنماط فتوحه؟ يجد العقول الاسلامية ممزقة بين اختيار المعتزلي وجبر الجهمي فيعطف على حقيقة الانسان فيفحصها - فحص البقطة والدقة - فيجد الانسان لا مختاراً مطلقاً ولا مجبوراً مطلقاً فيلوح له بأسرع من لح البصر انه (مجبور على الاختيار)»⁽¹⁾.

وتنكرنا سالف الذكر هو تنكر مزدوج: يطال ما يتقدم به الدكتور محجوب بن ميلاد، كما يطال - وهذا الأهم بالنسبة للقضية التي نحن بصيدها هنا والآن - «نظرية» الغزالي. ولما كانت هنالك أسباب مختلفة تقف وراء كل من بُعِثَ هذا التنكر، اقتضى التطرق لها، وإن باختصار وإيجاز، في كلتا الحالتين.

يتكلم الدكتور محجوب بلغة شعرية أخلة. ولكنها، علمياً ومنهجياً، لا تسمن ولا تغني من جوع.

ينوي ان يدلنا على أنماط فتوح الغزالي: «أنماط فتوحه».

فيبدأ بوصف «ميدان المعركة»! فيرى فريقين متحاربين - احدهما تحت راية

(1) الدكتور محجوب بن ميلاد، «مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي»، الفكر العربي، مجلة الإنماء العربي العلوم الإنسانية، السنة الثانية، العدد السادس عشر، تموز (يوليو) - آب (أغسطس) 1980، ص 6.

الحرية المعتزلية والثاني في ظل علم الجبر الجهمي: «يمجد العقول الاسلامية عمّزة بين اختيار المعتزل وجبر الجهمي»^١.

وتقلب الصورة فجأة: الجنرال الحربي ينقلب طبيباً مداوياً: «فيعطف على حقيقة الانسان يفحصها - فحصى اليقظة والدقة - فيجد».

والمرضى ماذا تراه يكون؟ بل المريضة، ما هي؟.

إنها «حقيقة الانسان».

وماذا يرى نتيجة هذا الفحص «الدقيق» «اليقظ» و«المطوف»؟.

ماذا يجد؟.

«يمجد الانسان لا يختاراً مطلقاً ولا مجبوراً مطلقاً».

وتقلب الصورة، ثانية، انقلاباً مفاجئاً. ينقلب الطبيب، الذي كان جنرالاً لو تذكرنا الانقلاب الأول في الصورة، ينقلب نبيّاً يرى عبر غياهب الغيب. «فيلوح له بأسرع من لمح البصر»؟.

وماذا يلوح له؟ ما هو محتوى الوحي الذي يستنزه؟.

«أنه»، «الانسان»، «لا يختار مطلقاً ولا مجبور مطلقاً»^١.

أولست هذه من المشاهدات الانسانية المباشرة التي لا تحتاج لا إلى اللجوء إلى فن الحرب، ولا إلى علم الطب ولا إلى الكشف الصوفي؟.

ويبقى هذه، وعلى بساطتها لذلك، مقولة مقبولة مع بعض التحفظات وضمن بعض الحدود.

وما ان تستقر الصورة على مستقر الصحة المشاهدة المبسطة، حتى تنقلب، ثالثة، انقلاباً، مفاجئاً هو بدوره، فتتشوه الصورة تشوهاً فاضحاً.

ولكنك تنتقل هنا - أنت القارئ - من رؤية، أو بالأحرى من مقدمة لرؤية يصوغها الدكتور محجوب بن ميلاد، إلى رؤية، أو بالأحرى، خلاصة رؤية، يتعب على تبينها الغزالي.

تلك هي «نظرية» الكسب.

ولقد ظهر صورتها الدكتور محجوب بن ميلاد بأسلوب مغاير - أسلوب أقرب إلى أسلوب الغزالي بفضل لجوئها إلى بعض الأسباب المأخوذ بها في ذلك الجرح الحضاري العام:

«فهل كان تخصيص المعتزلي للإنسان «تخصيص حق» عندما جزم بحرية الإرادة؟
أو عندما جزم بقدرته على خلق أفعاله؟ أو عندما جزم باختياره؟».

لا شك ان المعتزلي لم يجزم بذلك إطلاقاً. فقد قيد عروج الانسان لقمم الاختيار
بشروط دلنا على بعضها حيناً أكد - بالأضافة للإنسان - ضرورة التجرد عن الآلف وعن
العادة وعن الأهواء. لا شك كذلك ان الجاحظ المعتزلي زاد شرطاً رابعاً فدعا إلى ضرورة
المهيمنة على قوى الطبع؟.

فهل ترى المعتزلي استعرض جميع شرائط الاختيار؟ أم هل تراه ذهل عن شرائط
أخرى لا بُد من مواصلة البحث والتحقيق للكشف عنها؟.

وما يملكك - حتماً - على ان توجه لنفسك هذا السؤال ان ترى بعض المعتزلة
يصدع بحرية الإرادة فينتهي به الاخلاص للحق ان يحترز هذا الاحتراز الخطير فيلاحظ
ان الإرادة في نفسها غير مختارة!.

فما معنى هذا الاحتراز؟ ليس هو الاعتراف الصريح بان الانسان لم يخلق نفسه ولا
هو قرر - مختاراً - ان يكون صاحب ارادة مثلاً ان سائر الحيوانات لم تخلق نفسها ولا
جعلت نفسها على ما غرز فيها من شقّ الفرائز؟.

هنا نفهم العوامل التي انتهت بالأشعري إلى القول بالكسب!.

فهو في الحقيقة - إننا اراد ان يستأنف مقالة الاختيار الاعتزالي على أساس تحليل
أتم وأدق لمنزلة الانسان في الوجود. فجعل من الافعال الصادرة عن الانسان ثمرة
لاقتزان القدرة الربانية، بالقدرة الانسانية معتبراً ايهاا اعتبارين فأكد انها خلق من قبل
الرب، وكسب من قبل الإنسان. فأشار بذلك إلى أمرين عظيمين: أشار - اولاً - إلى أن
الانسان ما كان ليكون أهلاً للعروج إلى قمم الاختيار إلا قضاءً وقدرًا. وأشار - ثانياً -
إلى ضرورة الكفاح الذي يجب ان يضطلع به الانسان ليخرج إلى تلك القمم.

فدحض بذلك غلواء المعتزلة وغلواء الجبري في تطرفهما تطرف النقيضين.

ولقد حرص الغزالي مقالة الكسب - باصديق ما يكون التلخيص حيناً أكد أن
(الانسان مجبور على الاختيار)». (1).

(1) الدكتور محبوب بن ميلاد ، « مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي » الفكر العربي ، مجلة
الإمام العربي للعلوم الانسانية ، السنة الثانية ، العدد السادس عشر ، تموز (يوليو) - آب
(أغسطس) 1980 ، ص 52 - 53

«لما خصائص هذا الانقلاب العقل فتُخزَل في ثلاث: «فتح الباب لتعدد أسباب السبب الواحد»، والعبارة التي يعبر عنها قول الغزالي: «العقل كالشيخ لا يستطيع السير إلا مستنداً إلى عكاز التجربة»، و«انقسام ملكة الحق إلى منطقتين اثنتين: منطقة «الحقيقة» أساسها الذوق والمشاهدة والتجربة الباطنة، «والعلم»... التجربة الخارجية (1)»... (2).

تبقى أسباب تنكرنا لهذه «النظرية»، الموضوعية.

«وقد تشعبت هذه وكثرت. ومنها المنهجي ومنها الفكري المحض.

ويبقى من حسن حظنا أننا لا نضطر إلى التطرق إليها جميعها الآن. فبعضها يقتضي تلمسها قراءة بضعة من مؤلفاتنا.

هنا نكتفي بالإشارة إلى الأسباب التي تجعل من «نظرية»، موضوعية و«نظرية»، موضوعية، غير مقبولة من لدنا.

وهذه الأسباب تنقسم إلى نوعين: إيجابي وسلبي.

فمن النوع السلبي، ان هذه «النظرية»، تنطوي على تناقض ذاتي. والمتناقض الذاتي يفسح المجال لاستقبال جميع أنواع الموضوعات - حتى السخيف منها والخطأء.

وما ان نتخلص من عمة التناقض الذاتي - هذا لدى مَنْ يحاولون ان يتخلصوا بها من هذا المأزق - حتى تتورط في مافوضة العلاقة بين الوسائل والغايات.

ثم انما، وفضلاً عن ذلك وإذا ما اتفق ان نحاشت هاتين المافوضتين، لا تتساند مساندة عميقة ومتكاملة، لا مع اختباراتنا الحياتية المعيشة ولا مع النظريات الحضارية التي نرغب في استبقائها والتركيز عليها في بناء مجتمعاتنا المستقبلية.

فيقتضي إذن ان تُدخل عليها بضعة تعديلات.

وتتضح قيمة هذه التعديلات في النتائج التي يسفر عنها التنظيم الاجتماعي المثبتي لها. وتخترل هذه النتائج العملية في تقليلها من امكانية سوء استعمال السلطة وبالتالي من الانزلاق غير المسوغ من الحكم الحر إلى الحكم التعسفي.

ونرى ان الانسان الملتزم يثور لا لحقه المهضوم فحسب، بل ايضاً لحقوق الآخرين الملتزمين بتحقيق مبادئه يؤمن بصحتها وبفائدة تطبيقها العمرانية. وفي هذا، كما سنرى،

(1) «واستقراء جزئياتها، وتصفح اراضها واستباط نوايسها».

(2) المرجع ذاته، ص 34 - 35

مفتاح لحل اللغز⁽¹⁾ في مفهوم «المجتمع العضوي» - اللغز الذي تلثم حيلاله تاريخ النظرية السياسية.

كما واننا نرى فيه كذلك هندسة الجسر الذي تنقل عليه بسهولة واطمئنان «حقوق روسو الطبيعية» إلى «حقوقنا الانسانية». بقي ان يبرهن هذا الانتقال كفاءته ومنافعه العملية.

ارادة عامة ديناميكية المرونة

كما يضطر روسو، ومن هذه الزاوية ايضاً، ان يعدّل في مفهوم الارادة العامة نفسها.

يحرص روسو، كما ينضمّن موقفه، على ان تستند الارادة العامة إلى مصلحة مشتركة تربط بين جميع الاعضاء المؤلفين لمجتمع ما. وهذا أمر من الواقعية بمكان. ولكن، لما كان روسو مخطئاً باعتباره وجود هذه المصلحة المشتركة امراً واقعاً وحاصلاً بالفعل، ولما كان الواقع التاريخي الاجتماعي يساند القول بأن اجزاء المجتمعات الانسانية ترتبط بعضها ببعض عبر شبكة واسعة وكبيرة ومعقدة من المصالح المختلفة، ولما كان من الطبيعي ان تتنافر هذه المصالح في أغلب الاحيان، ولما كان من المعروف ان هذا التنافر قد يتوتر أحياناً إلى حد التناقض والتناحر، أصبح من الطبيعي ان نعتبر الارادة العامة أمراً سياسياً مرناً ذا أبعاد اجتماعية لم يعلم بها روسو.

كان روسو على صواب حين تكلم، ولو بلغة امي، فهمها، عن مرونة الارادة العامة. ولكنه لم يعط هذه المرونة حقها من الملأ الحيري الذي تتطلبه الحرية الاصلية وتسوية المصالح المتنافرة. وهكذا فبدلاً من ان تكون الارادة العامة، كما يريد بها روسو، الحكم النهائي⁽²⁾ في ماهية الحرية والمصلحة ومذاهبهما، تصبح، كما نقترح، علة ومعلولاً معاً وبالتناوب، لعملية ثقافية تاريخية وتربوية يتفاعل عبرها الانسان والمجتمع في ضوء مبادئ بانية والتزامات مصرار جاهدة.

التصارع والتقدم

وهكذا تبرز أهمية الفكرة الأدبية السياسية الاساسية، بروزاً تستحقه: التصارع على المستوى الشخصي الخاص وعلى المستوى الشعبي العام بين الميول الانسانية والميول

(1) تراجع لتفصيل هذه المعضلة . أ - الفصل الثالث من الجزء الثالث من هذه الدراسة - « الانسان جزء لا يتجزأ من المجتمع » مقطع « عضوية العلاقة بين الفرد والمجتمع » . ب - محاضرات في الفكر السياسي الحديث ، سنة ثالثة علوم سياسية وإدارية ، كلية الحقوق ، الجامعة اللبنانية سنة 1968 .

(2) مع ما هنالك من امكانية سوء استعمالها .

الاجتماعية . وبقدر ما يتوفق مجتمع ما من تخفيف حدة هذا التصارع ، بقدر ما يئنا عيشنا . ان طلب تحقيق وحدة حال يتنفي معها هذا التصارع هو أمر معقول ولكنه غير واقعي . ومن الزاوية الواقعية ، يُشكك حتى بصحة مفاعليه وسلامتها . ولكنه ، املاً يراود تحيلات المنظمين للحياة السياسية وبالتالي مقياساً يستعمل لوزن درجة الرقي التي يبلغها مجتمع ما ، يظل ذا قيمة فكرية وعملية . فالمللوب سياسياً هو ايجاد وضع لا يؤثر فيه هذا التصارع تأثيراً هداماً على سير المجتمع ككل ، وعلى سلامة ابنائه وحريتهم . هذا اضعف الايمان . أما اقواه ، فهو ايجاد الجو المناسب لجعل هذا التصارع دافعاً نحو التقدم المنتهى بتوفير الشروط التي تسمح للانسان بتحقيق افضل ما في انسانيته .

وقد قسى نظام روسو على المواطنين عندما حاول تغطية هذا التصارع أو البضاء عليه قضاء مبرماً على الصعيد السياسي العام . ان هذا لا ينسجم مع وجود الاحزاب السياسية التي يبرر وجودها أكثر من مبرر . أبرز هذه المبررات المضمونة فيما سبق ذكره ، مساعدة هذه الاحزاب على تحقيق الحرية الأصلية .

ومن هنا ربط هذا التصارع بموضوعيات المجتمع - مدنى ثقافته ، وتركيبه الاجتماعي ، وقواه الانتاجية .

ولنا في هذا المبدأ مقياس هام يساعدنا على الحكم لا على نظام روسو أو معه فحسب بل وعلى كل من احزابنا السياسية او معه .

وقد قسى روسو ايضاً على مواطني نظامه السياسي بنقله مركز الثقل في هذا التصارع إلى موقف الانسان الفرد إلى حد قد يخلق معه لهذا الانسان عقدة نفسانية هائلة . ينبغي ان يحس الانسان بهذا الأمر . وينبغي ان يفتش عن المقاييس التي يحكم برزانه على ضوئها في هذا الاصطراع : - هل الارادة العامة هي المهيبة في هذه الحالة بالذات ؟ أم هل هو بالاحرى ميله الشخصي ؟ وما هي القيم والمبادئ المقاييس الأخرى ذات المحمل على تفهم هذا الوضع والحكم الصحيح بشأنه ؟ ولكنه لا ينبغي ان يحكم مسبقاً ، ودائماً وأبدأ ، انه كلما اختلف مع الارادة العامة برأي أو بمسلك فالمرجح الوحيد هو انه هو المخطئ .

عدا عن كون هذا الموقف الروسي خاطئاً ، فانه يهدد ، كالسوسة ، بنخر عظام الحرية⁽¹⁾ . ان الاحساس الدائم بالذنب يخلق قلقاً في النفس فيقتل جرائها . ويدون

(1) لتوضيح علاقة هذا البحث بتعديل مبدأ جون ستيورت مل في حلول الحرية يراجع للمؤلف كتاب الشكالات دار المجاني بيروت 1967 أو (مجد) طبعة 1980 أو 1982 ، وعلى الخصوص بحث « مشاكل الديمقراطية » .

«الجرأة» كيف تكون الحرية، وتنمو؟ الجرأة عصب الحرية. والجرأة والقلق لا يتعايشان الا قليلاً ونادراً.

وفي هذا تغير جوهري لمفهوم الارادة العامة الروسية. انها معصومة عن الخطأ في رأي روسو. ولكن هذا اعتقاد مقتل - خصوصاً اذا عينا هنا الخطأ العلمي الذي يتقرر، كالصواب العلمي، باللجوء إلى وقائع موضوعية ومبادئ لا تشوهها - وعزل عن امكانية اكتشاف هذا التشويه وبالتالي مسؤولية معاقبته - رغبات ذوي العلاقة المتورطين في القضايا المني بالحكم في صحتها او خطئها. فاذا كان من الممكن ان يخطئ المرء، بهذا المعنى، فمن الممكن كذلك ان يخطئ المجموع. الحكمة الواقعية تتجلى في هذا السياق، لا في توفير شروط الحكم المعصوم عن الخطأ، بل في اتخاذ جميع التدابير أو أكثرها التي تقلل امكانية حصول مثل هذا الخطأ، وجميع الترتيبات أو أكثرها التي تقلل من سوء نتائجه اذا ما اتفق وحصل.

أما إذا عينا بالصواب، الصواب السياسي الذي يتقرر، كالخطأ السياسي مقابله، بمقتضى قواعد متفق عليها ودستور واضح، فيختلف الأمر بعض الشيء. ولكن في نهاية المطاف، قد يتعرض هذا المفهوم بدوره إلى الخطأ. قد يرتأي المرء ما يخالف مصالحه. كذلك قد يرتئي المجتمع ما يضر ⁽¹⁾ بمصلحته. لذلك تكون الارادة العامة حصيلة ما يتمتع به الاعضاء من كفاءات. ولا يمكن ان تفضل الناس الذين تعبّر عن ارادتهم بشيء.

ويصح هذا مقياساً عاماً.

كما يصح في الحالين.

وبقدر ما حاول روسو ان يجسم الارادة العامة في وجود موضوعي مستقل عن ارادات الناس كما يعيشونها، بقدر ما اضطر ان يحملها من المهام التي حملها المفكرون

(1) الغريب ان هذا الأمر لم يخفف على روسو :

« وفوق ذلك ، يحق للشعب دائماً ان يغير قوانينه وشرائعه بها كانت هذه الشرائع والقوانين جيدة . لانه اذا اراد ان يضر نفسه فمن له الحق بمنعه عن ذلك » : العقد الاجتماعي الكتاب الثاني : الفصل الثاني عشر .

وكان روسو مصيباً في اعتقاده انه من حق المجتمع ان يسيء إلى نفسه اذا هوشاء ذلك . غير ان استعمال هذا الحق ليس من الحكمة بشيء . قيمة الاصرار عليه تنتج عن نفيه حق الغريب بالتدخل بشؤون المجتمع السيد ، لا عن كونه تمييزاً لتنفيذ الاساءة . وقد غلب عن روسو ، على ما يظهر ، عمل هذا المبدأ على مفهومه للارادة العامة ذات المصمة .

السياسيون التقليديون أو الكلاسيكيون القانون الطبيعي. ويقدر ما أصرّ على ذلك، يقدر ما اتكأ عليها لتصحيح أخطاء الناس من جهة، ويقدر ما اضطّر إلى التمييز الصحيح، ولكن عن طريق مشبوهة، بين الحرية الحقيقية والحرية المزيفة للانسان الفرد، وبين مصلحته الحقيقية ومصلحته المزيفة. والاتكال على القانون الطبيعي، كالاتكال على الازادة العامة، لتصحيح اخطاء الناس الأدبية والاجتماعية ينم عن قلة ثقة بصراحة الناس وبشخصياتهم ومقدرتهم على تحمل اعباء العدالة والموضوعية. وقد يكون هذا الاتكال، على كونه اهانة للشرفاء الأقوياء، ضرورية اجتماعية في غالبية الاحيان. ولكن ان تبي مجتمعاً لا يحلم حتى بالتخلص من هذه الاهانة يوماً ما، هو ان لا تفصح جميع المجالات أمام الانسان المصمم على تحقيق انسانته كاملة غير متقوصة. فالناس ينبغي ان يوجهوا بطريقة يصبح معها تصحيح اخطائهم بمقتضى التمييز بين مصالحهم المزيفة ومصلحتهم الحقيقية لا أمراً مقبولاً ومعقولاً لديهم فحسب بل أمراً يمكنهم ان يحكموا فيه بكثير من التجرد والمسؤولية. وليست هنالك أسباب قلبية أو عوائق ضرورية طبيعية تمنع تطورهم إلى حد يستغنون عنه استغناء تاماً عن مثل هذا القانون أو تلك الارادة. عندها، يلتزمون بما يلزم فيلزم.

ولا ينبغي عن البال ان لهذا التصارع والتقدم بُعداً دولياً. ويهتم الواقعية السياسية عندنا بهذا البعد.

ويقودنا هذا إلى ترديد المبدأ ذاته بالنسبة للارادة، وللتمييز بين الارادة الاصلية والارادة المزيفة.

ويصح المبدأ ذاته بالنسبة للحرية.

ومن نتائج هذا البحث الطبيعية اقتراح بتعديل موقف روسو من ان الارادة العامة تميل دائماً إلى خدمة المصلحة العامة. وذلك بحكم طبيعتها. ليس هنالك من ضامن لهذا الأمر. وعندما قال روسو ذلك بلغة يُستتج منها انه يصف واقعاً اجتماعياً كان يحاول، عن طريق سهلة ولكن غير واقعية، ان يقلل، وربما عن غير وعي منه أو قصد، من مشاكل التنظيم السياسي. ذلك انه حتى بعد عملية طويلة ومضنية، قد لا يتوفى اناس من توجيه قراراتهم بضوء المصلحة العامة. ومضى فعلوا ذلك ثم لهم خير ما يرجى من المواطنين الصالحين. ومضى تأصل هذا العمل عادة مستقرة دائمة فيهم، تمسكوا بزمam أفضل الفضائل المدنية.

الفصل الثالث

الانسان الفرد جزء لا يتجزأ من المجموع

يُشكر روسو على اصراره على الفكرة الاجتماعية السياسية الهامة : - ان الفرد جزء لا يتجزأ من المجموع الكل . في هذا ، لديه ، شيء من الضمانة على ان الارادة العامة لن تسحق الفرد ولن يطغى سلطانها على حقوقه طغياناً تصفياً . في الواقع هذه هي المرساة التي تشد سفينة الحقوق الطبيعية في النظام الروسي إلى صخرة جامدة لا تؤثر فيها عواصف الارادة العامة - حتى ولو اتفق ان عصفت بهذه الارادة ، كما يتوهم البعض بالرغم من اصرار روسو على العكس ⁽¹⁾ ، رياح التعسف والظفیان .

غير ان هذه الفكرة نفسها يحق ان تثار حولها اسئلة كثيرة ناقلة . فهي على مستوى معين ، وإذا ما اعتبرت وصفاً لواقع اجتماعي ، خطأ واضح . يقدر الانسان ، اذا هو شاء ذلك وكان مستعداً لتحمل نتائجه ، ان يعيش منفرداً منزلاً عن جميع الناس . نعم انه قد يخسر كثيراً من مباحج الحياة الاجتماعية . ولكنه لسبب أو لآخر قد لا يتم لهذه الحسارة . وقد يخسر المجتمع أيضاً نتيجة لهذا العمل . غير ان بعض المجتمعات برهنت عن تساهلها تجاه هذه الظاهرة . نحن لا ندعو إلى تطبيق مثل هذا المبدأ : لانه يتناقض مع الإيجابية المدنية التي نلتزم . ولكننا مع ذلك ، نؤمن إيماناً قوياً بأن حق التشريع من جهة

(1) هذا أمر لا يحصل ، ومن وجهة نظر روسو ، لاسباب متعددة واحتمالات كثيرة متنوعة . تراجع : للكل : آ - الفصل الخامس من الجزء الثاني : «الارادة العامة وحدها تمجيد انساناً على ان يكون حراً» .

ب - الفصل السادس من الجزء الثاني : «بخصوصاً مقطع « القانون » .
ج - العقد الاجتماعي الكتاب الاول ، الفصل السابع .

انسان بالنسبة لانسان آخر - وبدون تكليف - هو أمر لا يسوغه مسوغ، وبالتالي فلا يحق لنا ان نشتري فيها يتعلق قراره بصلاحيات غيرنا. وبالتالي لا يحق لنا، كما لا يحق لروسو، ان نشتري لمثل هذا التناكس حياة تناقض ما يختاره هو عن وعي وتصميم. وهكذا يتبين ان قول روسو، على صعيد من البحث والحياة، هو اما غير صحيح، واما، ليجعل صحيحاً، يفترض تبني حق التشريع للآخرين - الأمر الذي هو اسوأ من الخطأ. وذلك لان التشريع غير المسؤول وغير المبرر هذا ينحر الحرية بالصميم.

وشأية ثانية ينبغي أن نستأصلها من مبدأ روسو هذا. ان الانسان في النظام الروموي يصبح مواطناً وبالتالي جزءاً لا يتجزأ من المجتمع بعدما يدخل في الميثاق الاجتماعي. والواقع هو ان الوشائج بين الفرد والمجتمع تزداد وثوقاً بالتخاذ الانسان قراراً يلتزمه بتبني الانجائية المدنية. ولكن هذه الوشائج لا تنعدم، وهذا هو المهم الذي يبدو ان روسو يتناساه، انعداماً تاماً قبل هذا القرار. ان اجتماعية الانسان، مثل فعل التزامه ومثل مواطنته، هي عملية غو وتواصل وثيق مع الماضي. واذا كان مفهوم التعاقد ينحصر بالتخاذ قرار في وقت معين يفصل فصلاً تاماً وقوياً وهاماً بين عهدين، فهو هذه الفكرة وحدها، يجب ان يُنبذ.

معنى هذا ان الميثاق الاجتماعي عند روسو، كما عند غيره من المفكرين السياسيين، يُحمل أكثر مما يقدر ان يحمل. ان التغيير العميق في طبيعة الانسان الذي يعزونه إلى العقد الاجتماعي، ليس، ولا يمكن ان يتم، بناء على قرار، مهما كان هذا القرار ملتزماً ومدروساً. انه عملية تاريخية تشبه بنموها وبالتالي بتدرج مراحلها غو شجرة التفاح أو فرخ الحمام أو المهر الاصيل. انها لا يمكن ان تكون فعل العقل وحده، مع العلم ان العقل يساعد كثيراً في هندسة تخطيطها وفي نجاح تحقيقها.

ولكن روسو، وبعد دخول انسانيته في الميثاق، يقدم مقترحات مبنكة وقيمة فيها يتعلق بهذه القضية. ولهذا جاءت نظريته في الحقوق الانسانية تعاليم، وان اساء تاريخ الفكر السياسي حتى يومنا الحاضر فهمها ومضامينها، تستحق الاعتبار المستجد. وبالاختصار يجدر بنا ان نرحب بالبعدين الاثنى اللذين قال بهما روسو مقومين للحق الطبيعي.

البعد الاول، هو البعد الافقي أو الاجتماعي. وهو هو المعبر عنه بالبدا موضوع البحث. الانسان الفرد جزء لا يتجزأ من المجتمع الكلي. بقي ان نوضح بأي معنى يصح ان نتبنى هذا المبدأ.

عضوية العلاقة الحضارية بين الفرد والمجتمع

ان علاقة الفرد ⁽¹⁾ بالمجتمع هي علاقة عضوية. وقد سبب مفهوم «العضوية» كثيراً من المناقشات والالتمامات المعاكسة بين المدافعين عن الفكر الديمقراطي التحرري من جهة، والداعين إلى مبادئ الجماعة أو الكلية من جهة ثانية. نقف في التالي بينة وحسب تتكشف، بعد البحث والتدقيق، عن مسيرة هذا التنافس:

«وكثير من أولئك الذين يعتبرون المجتمع شيئاً آخر غير أعضائه وشيئاً أكبر من أعضائه، يدعشهم ان يعلموا ان نظريتهم هذه تتركز على واحد من اثنين من أقدم الالهام الميتافيزيقية التي عرفها التاريخ، أو غل الوهمين معاً: الوهم الأول هو ان العلاقات مستقلة أو خارجة بطريقة ما عن الأشياء التي تتظمها هذه الأشياء. والوهم الثاني هو ان للطراز بطريقة ما وجوداً مستقلاً أصل مرتبة من أعضائه» ⁽²⁾.

لذلك، وعلى الرغم من صعوبة المحاولة، يجدر بنا ان نصرف بعض الجهد على توضيح ما نقصد بها.

ليس هنالك من شك بان المجتمع ككل ليس جنساً عضوياً بالمعنى ذاته الذي يكون به الانسان الفرد جسماً عضوياً. وفي معرض بحثه في «العلاقة العضوية» قدم ارسطو مثلاً عنها علاقة اليد بالجسم. فان قُطعت، لا تظل اليد يداً. انها تخسر عندئذ مهمتها الجوهرية. وانه لمن الواضح البين ان علاقة الانسان بالمجتمع ليست عضوية بهذا المعنى ⁽³⁾.

ومع هذا نعتقد، كما يتضمن ما سبق من بحث في هذا البحث، ان الانسان يخسر كثيراً مما يؤثر تأثيراً جوهرياً بطبيعته اذا ما اتفق ان عاش خارج المجتمع. ففي مناسبة

(1) أي الفرد للترجم.

(2) ر. م. ماكينر (R. M. Melfer) - الجماعة (Community) (دراسة في علم الاجتماع)، (A Social Study) ترجمة محمد علي أبو دزة، ولويس اسكلندر، ومراجعة الدكتور حسن الساهاني، صدرت بمبادرة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، وبإشراف الهيئة العامة للكتاب والأكاديمية العلمية بوزارة التعليم العالي، دار الفكر العربي، ٢٢ ص 97-98.

(3) ١- تراجع «الضوابط القليلة لسلطان الإرادة العامة». وخصوصاً مقطع «عضوية العلاقة بين الفرد والمجتمع».

ب- وراجع كتاب الاستاذ ولترستيس، مصير الانسان الغربي، نيويورك 1942، الفصل التاسع. (W. Stace, The Destiny of Western Man, New York, 1942, Chap ' IX PP. 210).

مغايرة لهذه زعمنا انه ليس من السهل ابدأ ان يرسم الانسان الحدود الواضحة التي تميز ما يدعوه «بالأنا» عما سواه. ذلك لأن العلاقات الجوهرية التي تكوّن «الأنا» تميزه عن غيره من الناس هي علاقات قد تمتد نطاقتا الجسم - النطاقتا التي يسهل تحديدها. وقد ذهب البعض خطأً بأن حدود «الأنا» تقتصر على حدود الجسم الذي تتجسد فيه تلك الأنا. لو صح مذهبهم لتمكنا، ويدون ان نسيء إلى اعتبارات التعريف الموضوعي، ان نضع عبقرياً في برميل وان نرادف بالتالي بينها. كما وانها قد تمتد نطاقتا العائلة والقرية والدولة القومية وربما الدولة العالمية. وهذه هي مجموعة المجتمعات التي قد يكون الانسان جزءاً منها.

فالمثل الذي ضربه أرسطو واقتبسه عنه الكثيرون، وعلى الرغم من انه مثل واضح وصحيح على ما يدعي بالعلاقة العضوية، لا يمثل على ما نودّ تبينه من مقصود «العلاقة العضوية». انه يستمد في الاصل من مفهوم الجسم العضوي الذي نفينا ان تكون علاقة الانسان بالمجتمع علاقة عضوية بمعناه. وقد مثلنا على ذلك وبيّنا صحة ما ندعو إليه.

الالتزام و «الأنا»

غير ان المفهوم الذي تبنّاه لم يزل غريباً غير واضح.

وربما اتضح صحة هذا المفهوم أو بالأحرى ربما قلت غرابته اذا ما استعدنا إلى الذاكرة مبدأً يساعدنا على تعريف «الأنا» وان لم يكن هو ذاته تعريفاً كاملاً كافياً وشافياً لها: - مبدأ الالتزام⁽¹⁾.

يربط هذا المبدأ، كما لا يخفى، لا بين اناس يعيشون في حقبة معينة واحدة من الزمن أو في بلدان متباعدة واصقاع تفصل بينها الصحاري الشاسعة أو البحار عميقة الاغوار فحسب، بل أيضاً بين أناس عاشوا في احقاب مختلفة من التاريخ. انه يربط

(1) يراجع الفصل الحادي عشر من الجزء الثاني من هذه الدراسة: « مرونة الحقوق الطبيعية » - « التوافق بين الالتزام والالتزام ».

- « تنافر الالتزامات والالتزامات ».

ب- وتراجع الواقعة السياسية، كتاب للمؤلف طبعة ثانية مزيده ومنقحة، (مجد)، بيروت، 1980.

ج- وتراجع محاضرات في تاريخ الفكر السياسي للقرن القديمة والوسطى في كلية الحقوق والعلوم الاقتصادية والسياسية والادارية - طبع وتوزيع رابطة طلاب كلية الحقوق في الجامعة اللبنانية - بيروت العام الدراسي 1966 - 1967 : « المقدمة »، « وكذلك الاخلاق والمجتمع »، طبعة ثالثة، بيروت، 1978.

حاضر الإنسان، عبر التزاماته، لا بماضيه ومستقبله فحسب بل أيضاً، وعبر الالتزامات ذاتها، بين ذلك الإنسان وإناس تبت الالتزامات ذاتها أو ما يقاربها في الجوهر، بقطع النظر عما إذا كانوا قد ماتوا أم لم يولدوا بعد.

إن الإنسان، بكلمات مغايرة، هو جزء عضوي في حضارة ترسم حدودها عبر مبادئ والتزامات تتضاهل أمامها أهمية الحدود الجغرافية والزمنية. ولذلك فهي، تجريبياً وواقعياً، غامضة غير ملموسة بالرغم من أنها مبنية. ولذلك يبقى فهمها واستيعابها صعباً.

تشوب هذا التعريف الحضاري⁽¹⁾ للإنسان شائتان - إذا ما نظرنا إليه، كما يجب أن ننظر، من الزاوية السياسية.

أولاً، مفهوم يصعب تلمس البيانات التي تجسده، فتمثل عليه وتبين صحتة أو خطئه.

وهو، ثانياً، يتخطى الحدود المتعارفة للوحدات السياسية كما نعرفها. ولكن ما العمل؟.

ليس بالبد حيلة، هذا هو أقرب طريق نتخذها لتفسير ما نقصده عندما نبارك مبدأ روسو القائل بأن الإنسان جزء لا يتجزأ من المجتمع الكل. ويختلف مفهوم «الكل» عندنا عنه عنده. ولكنه، مع ذلك، يشاركه في مبدأ الأمن الجماعي: - إن الضرر اللاحق يأتي من أجزاء هذا الكل هو ضرر يلحق بجميع أجزاء هذا الكل.

هذا هو النصّ السلمي لمبدأ الأمن الجماعي. وقد وجد تعبيرات متعددة ومشهورة عنه في كثير من الوثائق الدولية: - وأشهر هذه الوثائق ميثاق الأمم المتحدة.

وزيادة في الايضاح نقتبس تعبيرين مغايرين للمبدأ ذاته:

التعبير الأول نقرأه في المادة الثانية من المعاهدة العربية للدفاع المشترك:

«تعتبر الدول المتعاقلة كل اعتداء مسلح يقع على أية دولة أو أكثر منها، أو على قواتها، اعتداءً عليها جميعها. ولذلك فإنها، عملاً بحق الدفاع الشرعي الفردي والجماعي عن كيانها، تلزم بأن تبادر إلى معونة الدولة الممتدى عليها، وبأن تتخذ على

(1) وبالتالي فهو التعريف الحضاري «للعلاقة العضوية القائمة، في رأينا، بين الفرد والمجتمع. وهي علاقة، كما يظهر، تقبل ككل علاقة سواها، بالكثيف والتضخيل والبضف والقوة حسب ظروف وجودها - وأهم هذه الظروف جلوية النسي المتلزمين.

الفور، منفردة ومجتمعة، جميع التدابير وتستند م جمع ما لديها من وسائل، بما في ذلك استخدام القوة المسلحة، لرد الاعتداء وإعادة الأمن والسلام إلى نصابها.

والتعبير الثاني نقرؤه في المادة الخامسة من معاهدة الحلف الاطلسي:

«كل هجوم مسلح موجه إلى دولة أو أكثر من الدول الأطراف يعتبر هجوماً موجهاً ضد جميع الأطراف... وإذا حصل هجوم من هذا النوع، فإن كلًا من الدول الأطراف تساعد الطرف أو الأطراف التي تعرضت للهجوم عن طريق اتخاذ التدابير التي تراها مناسبة، بما في ذلك استعمال القوة المسلحة، وتتخذ هذه التدابير فرادياً أو بالاتفاق مع الأطراف الأخرى».

غير ان لمبدأ الأمن الجماعي نص ايجابي كذلك. وجد هذا تعبيراً له، وان بصورة غير مباشرة في نظرية الاغريق للمجتمع - أنه عضوي التركيب.

وواضح ان هذه النظرة تنطوي على فكرة الأمن الجماعي. ذلك لان تقوية عنصر من عناصر الجسم لا تنفصل، ضرورة والأ في النادر، عن تقوية الجسم ككل. فخذ في ذلك معالجة المرضى في عضو من الأعضاء.

يبقى ان نلفت النظر إلى فارق هام - وهام جداً اذا ما نُظِرَ إليه من زاوية المفهوم المحير في الفكر السياسي: حديثه وقديمه، ونعني به مفهوم «المعضوي».

ان مفهوم المعضوي الذي ينطوي عليه النص الايجابي لمبدأ الأمن الجماعي بالمعنى الطبيعي. وهكذا تصور الاغريق - ومن سبقهم في تاريخ تطور الاجتماعيات - المجتمع بالنسبة إلى الانسان الفرد. وإلا كيف صبح اعتبار افلاطون، في الجمهورية، المجتمع يقابل الفرد وقد كتب هذا المجتمع بحروف مكبرة الحروف ذاتها التي يتركب منها الفرد ولكن بحروف صغيرة تصعب قراءتها وبالتالي تفسيرها وتحليلها؟.

أما النص السلمي لمبدأ الأمن الجماعي فهو يشير لا إلى مركب عضوي طبيعي كالانسان الفرد أو الذئب أو الحصان أو حتى شجرة الزيتون أو التفاح، بل إلى مركب إصطناعي.

وينبغي ان لا يغيب عن ذهن المهتم بالمعضوي وبالتركيب المعضوي للمجتمع أو للمجتمعات، ونحن منهم على ما يظهر، هذا الفارق المهم في مفهومي المعضوي المعروفين.

وقد طال بنا المطاف في عملية تفسير البعد الأول من بعدي الحق الطبيعي كما

نعزوه إلى روسو. ومع ذلك نستغنم هذه الفرصة لابتداء بعض الملاحظات ذات العلاقة بهذه القضية.

لعلاقة الفرد بالمجتمع هي علاقة للمجتمع بد في تقريرها كما وانه للفرد من جهته، يد في هذا التقرير. لكي يجد الانسان الفرد نفسه متعلقاً بمجتمعه، عباً له، فخوراً به، مطمئناً إلى مستقبله في اطاره، راضياً عن نظمه ومؤسساته - وكل ذلك إلى درجة يصبح معها ملتزماً بمبادئ خدمته خادمة غلصمة - ينبغي ان تتوفر في هذا المجتمع شروط كافية لاستجلاب اخلاصه.

وهناك انواع من الرجال تستجلب اخلاصهم شروط مختلفة. ولكن مهما كانت طبيعة المجتمع يظل قادراً على مد يده للفرد من ابناؤه ويظل القرار الاصيل في ما اذا كان هذا الفرد سيمد يده بجديّة واخلاص للمجتمع الذي يعيش فيه عملية تقريرية من جهة هذا الفرد. ولكنها تخضع لكثير من الاعتبارات. وكم من انسان يعيش في غربه قاسية حتى تحت سقف بيته. واذا صبح هذا على البيت يصبأ أكثر على المجتمع.

فمفهوم عضوية الفرد في المجتمع هذا هو مفهوم يندمج فيه العنصر الارادي العقلاني بالعناصر الاجتماعية الواقعية اندماجاً تراوح مراتب نسبه.

ويمكننا استخدام هذا المفهوم للتمييز بين الافراد المختلفين في المجتمع الواحد: - مدى اخلاصهم لمجتمعهم، وتعلقهم به، والتزامهم بطريقة الحياة التي يتهج معبرة عن ذاتها بشرائعه وتقاليده ومؤسساته. كما واننا نوصي باستخدامه للتمييز بين عمارات المجتمع وتركيبه بالنسبة للمجتمعات الاخرى.

اما البعد الثاني فهو البعد العامودي أو التطوري. تتغير هذه الحقوق بتغير الظروف ويمقدار ما يتمتع الإنسان صاحبها بخاصية تجعله موضوعاً قابلاً للتعلم من خبرات الماضي، ونسبة ما يتمتع به من قوة الشخصية، فيقدر على تحقيق هذه التعاليم في حاضره أو على حل اعبائها عبر الحاضر لتحقيق في المستقبل.

ومن الشروط المؤثرة على هذا التطور تآثر هذا البعد العامودي التطوري بتجارب البعد الافضي الاجتماعي أو بالأحرى الحضاري. فالانسان، الفرد نسبياً بجسمه وفيزيولوجيته، يتطور ثقافياً، بفضل اعتبارات كثيرة متعددة ومتشوعة. واهم هذه الاعتبارات، في سياق بحثنا هذا، كونه جزءاً لا يتجزأ من كل بلغة روسو، أي كونه، بلغتنا، وحدة حضارية تربطها بالكل علاقات عضوية حضارية - التزامات انجائية مسؤولة.

وبهذا المعنى يكون الانسان صورة الله ومثاله ⁽¹⁾.

وهكذا، وعبر الالتزام، تصبح الحقوق الطبيعية الروسية حقوقاً انسانية ذات أبعاد حضارية. وإذا حققت لنا المفارقة بإدخال هذه التعديلات الهامة على تطور تاريخ الفكر السياسي الإنساني المتمدّن فإن هذا ينبغي أن لا يعمينا عن قيمة الحدوس الروسية العميقة: - المناصب التي هيأت بضعة من الظروف المناسبة لنمو هذه التعديلات ومناسبتها.

الالتزام والحرية

وإذا ما توجّهنا من الـ (Macrocosm) إلى الـ (Microcosm) من العضوي الواسع الكبير (للمجتمع) إلى العضوي المحدود الصغير (الإنسان الفرد) - والعلاقة بين الاثنين هي، بفضل طبيعتها، علاقة تجريبية تخضع لمجموعة كبيرة من الاحتمالات ⁽²⁾ - لجأنا مجموعة من القضايا ذات الأهمية الحضارية.

تتمنا من هذه القضايا واحدة فقط هنا والآن: قضية الحرية.

والمشكلة هنا تدور حول علاقة الحرية بالالتزام. فقد ظن بعضهم - خطأ - أن أحدهما يتناقض والآخر:

«المرء حرٌّ حتى يعبُد» ⁽³⁾.

فهل يقضي الوعد على الحرية؟

كلا، إنه يوجهها، ينظمها، يقننها. فبدلاً من أن تنفلش احتمالات لا عد لها ولا حد - حد من صنع الإنسان الحر نفسه ⁽⁴⁾ - تتجمّع امكانات تقبل التنفيذ وتتلاءم مع التحقيق في بقع معينة وواحات واضحة المعالم.

يضيّق الالتزام هكذا مجالات الحرية لدى الملتزم. ولهذا التضييق مبرراته ونتائجه - على صعيد الإنسان الفرد وعلى صعيد المجتمع معاً.

(1) ولو فصلت لغة الرواية قلقت: « ينتمي الله والانسان معاً إلى مجتمع واحد ».

(2) رأى افلاطون في جمهوريته واحدة منها وحسب: الإنعكاس المتقابل.

(3) شارل حلو، في خطاب في الجامعة اللبنانية ووصفته رئيساً للجمهورية اللبنانية، في كلية الحقوق والعلوم السياسية والإدارية، سنة 1967.

(4) ولا يقضي على الحرية كذلك، بل يضيقها، وربما يزيد في تضيقها، كون هذا الحد قد وضعه انسان آخر - وربما عدو محبوب، غير الإنسان الملتزم نفسه. عندما تأخذ « ردة الفعل » مكان « المبادرة ». ويبقى للحرية، في الحالين، أثر - وإن كان أثراً غير متكافئ. ويبقى وجودها في الحالين هو المهم..

ولكنه لا يقضي على الحرية. ينشأ سوء الفهم المتعلق بهذا الأمر من نظرة سطحية للحرية - نظرية تختلط بين الانتشار الواسع للحرية - انفلاشها - وبين جوهرها: التمييز الواعي والقادر بين بديلين على الأقل والقيام بتحقيق احدهما : المفضل :

مترتبات ذات تشعبات هامة

نبدأ بدراسة هذه المترتبات بلمحة تاريخية :

«Its evident from the situation of the solitary (philosopher) that he should not be in the company of men (whose end is) corporeal nor those whose end is spirituality adulterated with corporeality.

«This is not contrary to what has been said in political science and demonstrated in the science of nature. It has been demonstrated there (in the science of nature)⁽¹⁾ that man is by nature political; and it has been demonstrated in political science⁽²⁾ that all isolation is evil. But this is so *per se*, while *per accidens* isolation (could be) good, as it may happen with many natural things. For instance, bread and meat are naturally nutritious and useful, and opium and colocynth are deadly poison. But the body may be in natural states in which the latter (opium and colocynth) are beneficial and must be used, and natural diets harmful and must be avoided. Such states, however, are necessarily ailments and extraneous to nature. Therefore, they (the poisonous fruits) are beneficial in few cases and *per accidens*, and nutritious are beneficial in the majority of cases and *per se*. The relation of those states to bodies is like the relation of the regimes to the soul. Health is thought to be one in opposition to these numerous (sick states). Health alone is the natural state of the body, while these numerous (sick states) are extraneous to nature. Similarly the perfect regime⁽³⁾ is the natural condition for the soul. It is one in opposition to other regimes which are numerous; and (these) numerous (regimes) are not natural for the soul⁽⁴⁾.

(1) Cf. Aristotle, *Historia Animalium* I, I, 488 a

(2) Cf. Aristotle, *Politics* I, 2, 1253 a 25 ff.; *Nicomachean Ethics*, ix, 9.

(3) M. Asín Palacios, *El régimen del Solitario ...*; Madrid, Granada, 1946 91 a. 112.

(4) (a) Ibn Bajja, *Tadhkirat al-Munawwihid*, *Ibid*, P. 18 — 19; (b) Farabi, *al-Millat al-Fadila*, R. Dorry, 1931, 3110 : 12 — 17 Quoted in rugia mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London, 1957, P. P. 129 — 130.

«إنه لو اضُح من حالة الفيلسوف المنعزل أنه ينبغي ألا يكون برفقة أناس غابتهم جسدية أو روحية تَذُنُّها الجسدية (المادية)». . . .»

هذا لا يتناقض مع ما قيل في العلم السياسي وأُسند في علم الطبيعة. لقد برهنا هناك، (في علم الطبيعة) أن الإنسان هو، بطبيعته، سياسي. واثبتنا في العلم السياسي أن كل انعزال هو شر. ولكن هذا هو هكذا بحكم الطبيعة، كما هي عليه في الغالب. بيننا في الحالات الاستثنائية، كما يمكن أن يحصل بالصدفة، أو بالاتفاق، يمكن أن يكون الانعزال خيراً - كما يمكن أن يحصل لكثير من الأشياء الطبيعية. فالخبز واللحم مثلاً هما، طبيعياً، مغذيان ومفيدان، بيننا الأويوم والكولوسينث سمان ممتان. لكن الجسم قد يتعرض لحالات غير طبيعية يكون فيها الاخيران (الأويوم والكولوسينث) مفيدان وبالتالي ينبغي أن يستعملوا، بيننا الوجبات الطبيعية (كالخبز واللحم مثلاً) مضرّة، وبالتالي ينبغي أن تُنبذ. ومع هذا تبقى هكذا حالات بحكم الضرورة أمراضاً غريبة عن الطبيعة. لذلك تصبح الثمار المسّمة نافعة في بضعة حالات وحسب الاتفاق والصدفة، بيننا المغذيات مفيدة في معظم الحالات وبحكم الطبيعة - «في مستقر العادة». إن علاقة تلك الحالات بالأجسام تشبه علاقة الأنظمة السياسية بالروح. الصحة تعتبر حالة تتناقض مع تلك الحالة المريضة العديدة. والصحة وحدها هي الحالة الطبيعية للجسم، بيننا تلك الحالات المريضة العديدة خارجة على الطبيعة. وكذلك يكون النظام السياسي الكامل هو الحال الطبيعي للروح. وهو يتناقض مع الأنظمة الأخرى التي تتعدّد؛ وهي، على تعددها، ليست طبيعية «لروح».

نجد في هذا المقتبس مثلاً واضحاً على التمييز النوعي بين «النظام السياسي الكامل» الذي هو «طبيعي للروح» وبين «الأنظمة - الأخرى» - التي «تعاكس» معه، «تتناقض» وإياه.

وهذا التمييز في النوع بين أنواع الحكم - وقدورته العرب على ما يظهر من الاغريق ويعدهم الرومان - هو ذاته موضوع تساؤل ونقد في «مشاكل الديمقراطية»⁽¹⁾.

وترى في هذه الحقبة - الحقبة المعروضة في هذا المقتبس بالذات - ما يساند حجج مشاكل الديمقراطية.

لماذا يراود «الطبيعي» والصحي» وحده فيتعاكس بفضل تعريف وحسب،

(1) الدكتور علم قريان، اشكالات، طبعة أولى، دار الريحاني، 1967، وطبعة ثانية، مزيده ومنقحة 1980 أو ثالثة، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1982.

الصحي أو الطبيعي وغير الطبيعي المرضي. أوليس المرض، كالصحة طبيعياً، بمعنى أنه يحصل على الطبيعة؟ فالطبيعة، بفضل هذا الاعتبار وحده، تحتضن جميع الحالات، وإن ينسب من المقبولة متفاوتة، تحت جناحيها العطوفين.

«الحقوق الإنسانية»

وعلاقته «بالحقوق الإنسانية» موضوع هذه الدراسة، ماذا تراها تكون؟.

ليتوضح معنا؛ أولاً، ومقدمة للجواب المؤتمن عن هذا السؤال، معنى «الحقوق الإنسانية».

نعلم مما سبق أنها وريثة للحقوق الطبيعية: فهي، إذن، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً وعضوياً بالطبيعة - طبيعة الانسان.

والعضوي هنا ليس العضوي عبر مفهوم الالتزام الذي يربط بين جميع القادرين عليه - أناسٍ على الأقل، واهة على مذهب الرواقية، على الأكثر - إنما هو العضوي بمفهوم العلاقة التي تتمثل بترباط الجسم العضوي الانساني أو الحيواني أو النباتي مع الظروف الطبيعية التي تؤثر في غوّ أو احباط هذا النمو في المحيط الطبيعي حوله.

أ - ثلاثة معانٍ لمفهوم «العضوي».

توفر لدينا حتى الآن ثلاثة معانٍ للعضوي: معانٍ مقبولة لأنها مُسنّدة:

«المعنى الأول، هو العلاقة بين اجزاء الجسم العضوي كعلاقة اليد بالجسم الانساني، وقد اعتمد ارسطوطاليس هذا المعنى، أو علاقة التفاحة بشجرة التفاح أو زهرة الرمان بشجرة الرمان. وهذه علاقة تختلف اختلافاً جوهرياً وبنياً، وبالتالي، مسنداً، عن العلاقة الثانية - العلاقة من النوع الذي نطلق عليه المعنى الثاني «للعضوي».

المعنى الثاني، إذن هو العلاقة الطبيعية بين الجسم العضوي، كلاً قائماً بذاته، والظروف الطبيعية التي يرجع إليها نمو هذا الجسم. تمثل هذه العلاقة ما نعرفه من الظروف التي تخدم هذا النمو كحرارة الشمس، ومدى حداثتها، ونسبة الاوكسجين في الهواء المحيط بهذا الجسم وما إلى ذلك. وما يصحح على جسم الانسان بالنسبة لهذه العلاقة يصح كذلك على فرخ الحمام أو مهر الحصان أو شجرة البيلسان.

أما المعنى الثالث فهو المعنى الذي جهدت هذه الدراسة على تبرير غموضه بقدر ما اعطى لها ان تفعل ذلك. وهذه علاقة تصحح على جميع من أُعطوا نعمة التمتع بالالتزام - أو اذا فضلت من زاوية رؤية تشاؤمية، نقمة من وعوًا مسؤوليات الالتزام ا.

ب - العضوي الاتزامي والحرية

ولا نعرف، ولا يحتمل ان نعرف، ما اذا كان عالم النبات وعالم الحيوان قادرين على الاتزام أم لا؟ ونعرف، وقد همنا ان نعرف، ان عالم الانسان مفتوح عليه وذلك بفضل امتلاك الانسان لإحتمالات تحقيق الشروط الضرورية له.

وقد جهدنا على تبيان ذلك، والمترتبات عليه.

وفي ضوء كل هذه الاعتبارات، تصبح «الحقوق الانسانية» كل ما يتبين، لللتزم أو أكثر، انه ضروري لتحقيق انسانيته.

ومن الطبيعي ان يتغير هذا «الضروري» مع تغيرات المستجذات، من جميع أنواعها، روحية، وتكنولوجية، وفيزيائية وسياسية، واقتصادية وما إلى ذلك.

كما وان هذا الضروري يختلف باختلاف ثقافة وسلام القيم التي ينضوي تحت لوائها أبناء العصر الواحد - بل أبناء المجتمع الواحد، بل أبناء الطائفة الواحدة، بل وبالاحرى أبناء العائلة الواحدة.

ج - الفردانية المنهجية

يساند هذا الاستنتاج، الموضوع، مبدأ منهجي سبق لنا ان استعملناه دون ان نطلق عليه اسماً يليق به: يعبر عن جوهره من جهة، ويبين مسار المترتبات عليه من جهة ثانية.

انه الفردانية المنهجية.

ونعني به، ان افضل أنواع المطلقات للدراسات الاجتماعية والسياسية هي الانطلاقة من دراسة الفرد.

قد تفضل ويحق لك ان تفضل، الانطلاق من دراسة المجتمع أو من دراسة مجتمعات معينة. كالطائفة مثلاً، أو الحزب أو... ولكن ذلك قد يعميك عن الفوارق الهامة التي تميز انساناً عن إنسان حتى في إطار تلك المجموعات. لتحاشي ذلك يستحسن ان تبدأ بالفرد.

أولست لهذه البداية سيئاتها؟ نعم، بالطبع. ولكنها، أخف وطأة وأقل مزالق من غيرها من البدايات.

وتبقى البدايات، بحد ذاتها، وخصوصاً في العلوم التجريبية، مواضع إعادة نظر خاضعة لمبادئ المنهجية المؤتمنة.

د - الفردانية الحضارية

ونعني بها ان يتميز فرد عن عشيرته بالنسبة لقسم الحضارة ومبادئها .
وتبقى هذه الفردانية احتمالاً قائماً يتزامن ويتماشى مع الفردانية المنهجية . غير ان هذا الاحتمال لا يفيد انه حاصل واقع . ذلك لان الهوية بين الامكان وبين الحدوث هوية عميقة ، وقد تستدعي الكثير من الجهود والجهود التي قد ينؤ بها أقوى الجبارة .
ولولا هذه الهوية وتلك الجهود لما قام التمييز الكبير والمهام بين الحاكم الكسول والعامل المجتهد - صانع التاريخ .

هـ - عمل هذه الفردانية على الحقوق الانسانية

قد تحمل هذه الفردانية ، بين تلافيف طياتها المتعددة الطبقات ، ما يتجافى والحقوق الانسانية : - مفهوماً ، وجوفاً فكرياً ، وإطاراً عملياً ، وانتشاراً تنفيذياً ، وآمالاً ومرتميات .

ولا ننوي ان نعالج جميع هذه الاعتبارات معالجة وافية . نقصد ان نسلّم القارئ النجيب طرف الخيط - هذا مع الوعد ان فرصاً مستنح لنا على الأغلب فيما بعد لنحدّد مواعيد محدّدة للدراسة بعض هذه الأمور .

خذ مثلاً الآن قول المطران جورج خضر في المقتبس التالي :

«نمشيها درياً طويلة . فالالام التي تتخذها ولو فرضها الناس هي المنجية لأننا بها نصاعد إلى المجد . ليس الألم بشيء ولا نحن نستحيه ولا نسعى إليه وليست ديانتنا ديانة تشجع بسبب اوجاع نستدرها والوجع انت لا تخترعه . إنه رفيقك في مدّ الحياة . نرضاه من أجل الذي به سربلتنا بالمجد فإته نصينا في أرض الأحياء حتى يأتي المليك ونسكن إلى جوار عرشه»⁽¹⁾ .

ولا نحتاج إلى التفصيل في هذا الموقف . لنبيّن موضوعتنا الجوهرية نقتبس ، عن طريق الذاكرة ، لأن الاقتباس العلمي والدقيق لا يتوفر لنا الآن ، من أقوال الفيلسوف الالماني نيتشه الأيلة إلى اعتبار المسيحية ديانة استسلام .

و - مقابلة

لنقابل ، ومهمّ لنا ولموضوعتنا المدروسة ان نقابل ، بين فكرتي «الحقوق الإنسانية»

(1) المطران جورج خضر ، « من الشعائين إلى القهية » ، النهار ، الاحد ٧ نيسان سنة 1985 ، (السنة 52، المجلد 15970) ، ص 10 .

كما سبق وبيننا معناها اللتين ينطوي عليهما الموقفين المشار إليهما.

تختلف هاتان الفكرتان اختلافاً جوهرياً معاً على صعيد النظرية المحض وعلى صعيد التطبيق. ولا يمتنع أن نعالج هذا الفرق بالتفصيل. تكفي بضعة إشارات نختم ههنا الأبقى: حق الإنسان الملتزم بتقرير «حقوه الإنسانية»، وبالتالي، باستخدام الوسائل المناسبة المؤدية إلى تلك الحقوق المرجحة - طبعاً على مسؤوليته الحضرية والعملية.

فغاية صاحب المقتبس الأول، «حقه الإنساني» إذا فضلت، هو «السكن إلى جوار عرشه» عرش «المليك» (المسيح).

ومن هنا تصبح الآلام حتى «ولو فرضها الناس هي المنجية لأننا بها نتصاعد إلى المجد».

ومن هنا أيضاً وأيضاً يكون الألم المفروض حتى الاضمحلال التام: «ليس الألم بشيء». وهذه ردة متعادلة إلى الفكرة الرواقية - الفكرة التي تمادت هي بدورها، في التركيز على ثنائية التركيب للجسم الإنساني، أي، أنه من روح وجسد، وفي الإصرار على أن الروح هي الجوهر في كيان الإنسان بينما الجسد هو ثانوي على أفضل حال وقد لا يدخل في الحساب يوم الحساب.

وكانت هذه الفكرة ذاتها قد وجدت لها مبشرين في الفكر الإغريقي القديم، ولكن بدون هذا الإصرار التماذي في نفي القيمة عن الجسد.

ويقف موقف نيتشه على الطرف المقابل الماكس.

يبين أحدهما الدنيا بالآخرة، ويركز الثاني على الدنيا معتبراً أن المهام بالآخرة ضرباً من التصرف الملتوخذ بالوهم السرابي.

ز - دور القوة

وهكذا يفرض الأول كل دور تقريباً للقوة، بينما يركز عليها الثاني التركيز المصارو الواعي لأهمية تنفيذاتها العملية والواقعية.

مثل على موقف الأول المقتبس التالي:

«وإذا عدنا إلى الحادثة الانجيلية فإن الذي طهر الهيكل طهره بشدة ربما ذهب إلى حد العنف. استعمل السوط ولعله بالسوط أصاب ظهر بائع أو ذراع أو ساقه ولعله جرح واحداً منهم. غير أن هذا الذي قسا بسبب من غيرته على بيت الله هو الذي أن

إلى المدينة وديعاً جالساً على جحش. أظن أنها من غاتدي عندما قال له قومه : «ان هذا الذي تحبه يسوع الناصري قد ضرب التّجار في الهيكل فلماذا تبهانا عن ذلك؟» أجابهم قائلًا : «إذا استطعتم ان تحافظوا على وداعة يسوع فلا مانع من العتب»⁽¹⁾.

وليس التوتر الموجود بين اجزاء من هذين المقتبين ليلفت نظرنا هنا . انه ثانوي جداً بالنسبة للموضوعة المدروسة .

المهمّ هنا والآن ان دور القوّة - اذلاً ما بقي لها دور، ويظهر ان شبعتها المقلق لا يمكن ان يختفي تماماً من الصورة - يمتزل إلى أبعد الحدود في إطار نظرة اخروية للحياة المرجو عيشها وتحقيقها .

ح - محلها على «الالتزامات المتبادلة»

يبيى ان ما سبق من شرح وتوضيح يجعل عامل هامّة بالنسبة لتبادل الالتزامات - بالأحرى لضرورة ذلك التبادل .

ان حق الاختلاف بالتمييز بين القيم وبالتالي بين المحتويات التي تتضمنها «الحقوق الانسانية» لمختلف الناس - الحق الذي ندعمه، الفردانية المنهجية، وبالتالي؛ الفردانية الحضارية - يجعل من الحقوق تلك متغيّرات أكثر منها ثوابت .

وهذه المتغيّرات تتفاعل ومتغيّرات متعدّات الابعاد والجبهات . وهذا يمتاز امتيازاً قوياً وهامّاً عن مفهوم «الحقوق الطبيعية» التي تقررت ثوابت بمنطق معرفة «الطبيعة الانسانية» - وبالتالي ما تحتاجه وما ترجو تحقيقه .

كان الانسان الفرد في إطار هذه الأخيرة يتحرك ضمن مشد عجد الابعاد والحجم . اما انسان الحقوق الانسانية فهو وحدة لا تقم وزناً لهذا المشد - النموذج . فبعدما كان الكل ينتمون إلى نموذج واحد - احد المثل الافلاطونية - اصبح كلّ يمكن ان يكون نموذجاً خاصاً قائماً بذاته .

ومن هنا زادت الحاجة إلى تبادل الالتزامات . لم يعد التناسق بين الالتزامات المتعددة - اذا صحّ سحب هذا المفهوم على نوع من الحياة لم تعلم به - قضية يمكن ان تؤخذ تحصيل حاصل .

اصبح هذا التناسق عملية تحتاج إلى الكثير من الجهد والدراسة وطول النفس لفهمها ، أولاً ، ولتطبيقها وتنفيذ مخططاتها ، ثانياً .

(1) الطران جورج خضر ، المرجع السابق ذاته .

وأصبحت هذه العملية أكثر ضرورية بفضل أهميتها للحياة الاجتماعية من جهة ولصعوبة تحقيقها من جهة ثانية.

وهذه الصعوبة ذاتها هي إحدى أهم عوامل هذا البحث على «الالتزامات المتبادلة».

ط - موقف شاذ: الكسندر زينوفيتش

ويُقضى على هذه الصعوبة بحيث تنتفي الحاجة إلى تحقيقها عبر موقف شاذ جداً - تصل فيه الفردانية المنهجية وعبرها الفردانية الحضارية إلى حُلّها الأقصى عن التعتُّن .

يمرّ عن هذه المثلثة في المواقف قول الكسندر زينوفيتش التالي :

«أنتي جمهورية مستقلة، أنا رئيسها، وأنا المواطن الوحيد فيها؛ والمشرع الأوحد، والنمّو الوحيد في حزبي الحاكم»⁽¹⁾.

هذا طبعاً إذا صَحَّ وصفاً لحالته الذاتية - وباعتبار منهجي اصحّ، إذا صحّ تعبيراً عما يخامره من أفكار ومشاعر.

غير أنه، وإن صَحَّ، يتطوّر على تناقض فاضح: أنه يمرّ عن ذاتيات بلغة وصفية، تلجأ إلى تعابير تلغي الفردانية «كالجمهورية» والحزب الحاكم»، «والرئيس».

وعلى فرداته وشلونه، يبقى قول زينوفيتش هذا، عبرة لا يصحّ أن تهملها النظرية المؤتمنة للمسلّكية الانسانية حيث تبقى تفسير الواقع الاجتماعي تفسيراً علمياً.

الليبرالية

ويهبط من عالم الاحتمالات المتصورة - وإن على صعيد الواقع - إلى تاريخ النظرية السياسية، نظرية وممارسات. القصد من هذا المبط، كما من اللجوء إلى الليبرالية، هو توضيح المفاهيم، سرب المفاهيم، الذي تترابط كالعنقود، في إطار بحثنا هذا وبحكم طبيعته:

With constant goals and changing means liberalism seeks today, as in the past, to refashion social institutions to better realize the equal individuality and dignity of man⁽²⁾.

(1) الكسندر زينوفيتش، في حديث له مع مدير « صوت الحرية » جورج اوربان في ميونخ . يقتبسها عنه النهار ، الأحد 12 / 4 / 1985 ، ص 9 .

(2) Alan P. Grimes , The Pragmatic Course Liberalism , in Political Thought Since World War II , W. J . Stankiewicz ed , The Free Press of Glencoe , London , 1964 , P . 408 .

«تسمى الليبرالية اليوم كما في الماضي بواسطة غايات ثابتة ووسائل متغيرة ان تعيد النظر في تشكيل المؤسسات الاجتماعية بغية تحقيق التساوي في كرامة الانسان وفردانيته».

أ - افتراض المصحة

نفترض ان هذا المقتبس يصف تاريخ تطور الليبرالية وصفاً صحيحاً.
تبقى لنا، وبالرغم من هذا الافتراض، وربما بسببه، بضعة من الملاحظات التي تطاله منهجياً وفكرياً.

أ- المساواة

تطال أولى هذه الملاحظات هدف الليبرالية: تحقيق التساوي بين الناس معاً في الكرامة وفي الفردانية.

ويقصد هذا الهدف الثابت («غايات ثابتة») تعيد الليبرالية النظر بين الفينة والفينة ووسائل هذا التحقيق («وسائل متغيرة»).

غير ان المساواة، غاية تُرجمى، ينبغي ان تكون مستحقة - وإلا فلا يصح ان تكون غاية لايدولوجية حضارية.

ولهذا قد تساعد المؤسسات الاجتماعية في توصيل الناس إلى هذه الغاية المنشودة. ولكنها لا تكفي لذلك.

واذا توفقت في توصيل البعض، فمن المشكوك فيه ان تتمكن من توصيل الجميع - هذا بالاستناد إلى اختبارات التاريخ وإلى ما نعرفه من الفوارق بين البشر.

هذا يعني ان الغاية الثابتة لليبرالية سوف لن تكتمل - وان اقتصر على واحد فقط - المساواة - من مثله - المساواة في الكرامة والفردانية الانسانيين.

وتبقى مع ذلك غاية انسانية حضارية ترجمى أن يسعى الانسان - وعلى قدر استطاعته - إلى تحقيق حلم يعلم، وفي أثناء سعيه، انه لن يحققه كاملاً!

II - الكرامة

وتصح مجموعة الملاحظات التي سقناها بالنسبة للمساواة، تصح بالنسبة للكرامة أيضاً.

وفضلاً عن ذلك، ماذا تعني المساواة بالكرامة؟

كيف تتحقق من أن كرامتين متساويتان؟

ثم، وفي مجتمع يعطي الحرية الفردية ما تستحقه من احترام، وهكذا الليبرالية على ما نظن، كيف يمكنك أن تجعل من مفهوم الكرامة مفهوماً ذا دلالة واحدة ومضامين موحدة.

وهذا ضروري إذا كانت غايتك كتابة خلق المساواة بين الكرامات.

أولم تلقي ياناس مختلفون - ويختلفون حتى التناقض - في مفهومهم للكرامة؟

عندها، تتكاثر هومك، على الصميدين النظري والعملي.

وقد تصاعد حرارة تلك المموم إلى درجة قد تهدد مرجحياتك بالانهيار التام.

III - الفردانية

وهل تبدو العضلات التي تجهنا بها الفردانية أقل عدداً أو أرقق صعوته مما تجهنا بها سابقاتها ورفيقاتها؟

عند البحث والتدقيق يتبين العكس تماماً.

ب - السمات الطبيعية للإنسان

ولا يخفف من وطأة هذه العضلات رجوع الليبرالية إلى «السمات الطبيعية

للإنسان»:

«The founding of such pleas (for liberalism) on ideas about man's natural traits also follows a long tradition»⁽¹⁾.

«إن إسناد هكذا إدعاءات (الليبرالية) إلى أفكار تتعلق بالسمات الطبيعية للإنسان

- إن هذا الإسناد أيضاً يتبع تقليداً عريقاً».

وكانت خفّت قيمة الانتقادات ضد هذا المفهوم لو لم تكن الطبيعة الإنسانية،

وبالتالي السمات الطبيعية للإنسان، تخضع لعمليات ناجحة من الترويض والتطور

والتغيير.

(1) Francis W. Coher, Some Present - Day Critics of Liberalism, in Political Thought Since World War II, W. J. Stankiewicz, Ed., the Free Press of Glencoe, London, 1964, P. 377.

ج - التقليد العريق

والتقليد العريق، هل تبقى له حالته المثالفة، حتى وإن تصادم مع مفاهيم الصحة العلمية ومبادئه المنهجية المؤتمنة، وبالتالي، النقد المسؤول؟

إن عراقته، عند ذاك، تنقلب حجة ضد من يتساهلون معها فيؤخلون ببريقها.

الفردية - من شرقة نظرية في المجتمع

يقدم هذه الرؤية خيرة ثقة:

«تستعمل الفردية على الغالب كلمة تأنيب. غير أنه من المستحب أن تُرى اشكال: لرجال، كالاشجار، تمشي»، وأن يفكر بمقتضيات الشخصيات الإنسانية، الأشخاص. الأشخاص الأفراد - يتمتعون بحدود تكفي ذكائنا، ولا نهائية تكفي إيماننا. إنها محدودة بمعنى أنها، في مطلق تخطيط للنظام الاجتماعي، يُشغل كل منها مركزاً معيناً ذا رقعة معروفة من الحقوق والواجبات، في ظل النظام القانوني الذي يقرّ، بحكم الضرورة، العلاقات الخارجية بين تلك الأشخاص. أما لانهائيتها أو لا محدوديتها فتعني أن كلّا منها هو «روح حي» (ولا يمكن أن يكون كذلك سوى الشخص الفرد) ذو منبع داخلي للحياة الروحية التي ترتفع إلى مستويات لا تلحقها معرفتنا وغايات تتخطى حدود ذكائنا.

«فاذا ما نظرنا إلى المجتمعات من هذه الزاوية، فسوف لن ندعوها أشخاصاً. سندعوها تنظيمات لأشخاص أو مخططات للعلاقات الشخصية - وذلك في جميع مراحلها المتتابعة من القرية أو النادي حتى الدولة أو عصبة الأمم»⁽¹⁾.

أ - توضيحات لغوية

تسهل علينا بضعة من التوضيحات اللغوية العبور إلى ما يهمننا من هذا المقتبس بإقل ما يمكن من سوء التفسير.

١ - «تأنيب»

ربما استخدم، وقد استخدم على ما يظهر، «الفردية» عملاً معنى مفهوم «التأنيب».

أما نحن فلا نستخدمه هذا الاستخدام المألوف. نحن نستخدمه بالمعنى الحيادي: المعنى العلمي.

(1) Ernest Barker, Introduction to the English Translation of Otto Gierke, *Natural Law and The Theory of Society 1500—1900*, Bacon Press, Boston, 1957, P. X V II.

وهذا، بحد ذاته، ويمعزل عن اعتبارات أخرى، لا يحمل لا التائب ولا التجيل.

II - «الشخص»

ونرادف، نحن، بين الشخص والانسان الفرد.
ولا نعرف، ولا نقدر منهجياً أن نعرف، أن الشخص «يتمتع بلا نهائية». وهب
أنه تمتع، فإن ذلك، ويحد ذاته أيضاً، يبقى خارج نطاق المخطط الاجتماعي الذي
نبني طبقه له.

أما هو، وإذا تمتع حقاً وأراد أن «يفرض» هذا التمتع علينا بطريقة شرعية، فما
عليه إلا أن يفرز هذا التمتع ذاته افعالاً وسلوكيات تخضع لتقييماتنا المنهجية - وهكذا
فهو، ويحكم هذا التصرف وتلك المنهجيات، ينهنا إلى تمتعه وإلى ما يتمتع به.

ب - العلاقة العضوية

وتساعدنا هذه المقطوعة، بالمقابلة، على توضيح فكرتنا (فكرنا) المتعلقة بالعلاقة
العضوية.

واضح أن الشخص في هذه الموضوعية يتمتع بالنسبة لأعضائه بعضها ببعض وكلها
به بالعلاقة العضوية.

أما المجتمعات، فمسألة تمتعها بالعلاقات العضوية مسألة فيها نظر.

هذه المجتمعات، حسب الدكتور أرنست باركر، هي «تنظيمات لأشخاص أو
مخططات للعلاقات الشخصية».

وقد لا تكون هذه التنظيمات والمخططات عضوية؟.

فمقى تكون ومقى لا تكون.

لا تكون حيث تكون مفروضة على الشخص بالقوة - حين يتصرف في ضوئها
بالرغم منه.

وتكون، ولكن بدرجة ضعيفة، حين يتصرف بوعيها وإن كان غير مبال بها.
وتصبح عضوية أكثر بمقدار ما يتجاوب معها يتعاطف وتقدير وحاس واقتناع.

العضوية درجات ومراتب

وهكذا يتبين أن «العضوية» مفهوم يخضع للترتيب والدرجات. فمنها ما هو أقل
عضوية ومنها ما هو أكثر عضوية.

والأكثر عضوية يحظى بارتباطات أشد وأقوى بين مقوماته .

ـ التقسيم التقليدي للعلاقات

يتبين معنا، هكذا، ان التقسيم الكلاسيكي التقليدي للعلاقات : ـ أنها خارجية أو عضوية، هو تقسيم، على أهميته وفائدته، هو تقسيم لا يكفينا لوصف العلاقات التي تحتاج إلى اللجوء إليها ـ وصفاً وتفسيراً ـ لمعالجة قضايانا الاجتماعية .

ومن هنا نقدر ان نشير إلى الحالة المار ذكرها ـ حيث تفرض تلك المخططات والتنظيمات على شخص أو أكثر ـ وكأنها علاقة خارجية لا عضوية .

تصبح عضوية عندما يصبح التجاوب معها عفواً طبيعياً ـ عندما ينتهي الغرض والاكراه .

وتزداد متانة العضوية بقدر ما يتحقق التجاوب ويتمق .

III ـ العضوية والالتزام

يتضح، وهكذا، وعفواً أو طبيعياً، في إطار هذه الرؤية، ان الإلتزام، وفي ذوى تطوره وغمره، هو أقوى انواع العضوية في العلاقات بين المبدعين .

VI ـ التبادعية

وتتنشّق التبادعية، على هذه النوى وقممها العالية، هواء الحضارة الانسانية الراقية نقياً صافياً يملأ الروايا وينمش القلوب، فيرتدّ مردوده الحضاري على الحضارة ذاتها عناصر مفخرة تستدعي العفوان وتهب بالشمسوخ مهللة مزعردة اهاليج العزة والكرامة .

الفصل الرابع

المساواة

لم يكن روسو وحيداً بين المفكرين السياسيين في وضعه نبرة قوية على مفهوم المساواة.

غير انه كان فريداً في جعله مفهوم المساواة ركيزة قوية جبارة في دعم النظام السياسي المفضل. فالمساواة عنده صفة لواقع في الحالة الطبيعية. وعلى الرغم من خطأ هذا المعتقد اذا ما تُرجم، كما توحى قراءة روسو بترجمته وصفاً لواقع⁽¹⁾، تنظّل له أهمية سياسية كبيرة بالنسبة لمقصده. انه ينبغي اقامة المجتمع الانساني على أساس المساواة.

والمساواة هي حارسة الحرية والعدالة معاً في الحالة المدنية الاجتماعية. فالقانون عند روسو، لا يمكن ان يشرع الا للجميع، وبناء على تكليف الجميع. ومن هنا يستحيل على السيد، المشتري، ان يسيء لا بالظن والنية ولا بالفعل، إلى مطلق مواطن من ابنائه. فينبغي ان يطمئن المواطن، والحالة هذه، إلى سلامته وإلى تمتعه الميسور بجميع مغانم العيش الاجتماعي.

ومن الواضح ان في هذا الأمر تبسيطاً متعادياً للقضايا. وابرز معاني التشويه الذي يتعرض له هذا التبسيط هو الابهال شبه التام للكفاءات والامتيازات التي تستحقها هذه

(1) ويتساوى الناس، حسب، بمعنى هام - مضمون في بحوث العقد الاجتماعي مع كون روسو لم يعطنا اشارات واضحة لانه يتيم به. ان الناس، منتمزين في الحالة الطبيعية، متساوون بخوفهم من الفناء تحت ضغط الظروف. وهذا الخوف يقودهم، بالتساوي، مع شيء من الاكراه، إلى الدخول في الحياة المدنية.

الكفاءات في مجتمع همه العدالة، ولكن، همه أيضاً ويدات المقدار اذا لم يكن بمقدار اكبر، دفع عجلة المدنية فيه دفعاً يتمكن من التغلب على العراقيل والصعوبات المزروعة كاللغام على مراقبي المدنية.

نعم ان معاملة الناس بالتساوي هي من المطالبات الجوهرية للعدالة. ولكن تساوي الناس أو بالاحرى معاملتهم بالتساوي هي عامل واحد، وان جوهرى، من عوامل كثيرة ومتنوعة ينبغي أن تتحقق حتى ينعم المجتمع بالعدالة وبالتالي رُبما، بالعيش الهني.

نعم لم يحمل روسو تمام الامل هذه الاعتبارات. يدلنا على ذلك تعريفه المرن للمساواة⁽¹⁾. ولكنه، على ما يظهر، اعتبرها، قضايا ثانوية بالنسبة لغيرها من القضايا السياسية التي اهتم بها.

وبالرغم من غموضها، واملال روسو النسبي لها، تربط هذه الاعتبارات مفهوم روسو الاساسي سياسياً بشبكة معقدة الحلقات متشعبة الاطراف من القضايا الاجتماعية، مما يسهل على مفكري القرن الحاضر تلمس التشابهات المتعددة والوثيقة الصلة بينها وبين مفهوم العدالة الاجتماعية - محور التفكير الاجتماعي السياسي للقرن العشرين.

وكذلك بالنسبة للحرية.

ان الالتزام عن طريق التكليف هو ظاهرة من عدة ظواهر تشير إلى التوفيق بين الحرية والطاعة. غير ان هنالك أموراً كثيرة ينبغي التحقق منها قبل الركون إلى نتائج هذا المبدأ العملية. ولا يخفى ذلك على روسو، فجميع الصفات التي تلازم، لديه، مفهوم الارادة العامة هي اشارات واضحة إلى ان الأمر لم يكن خافياً عليه. ولكن روسو عالج هذه الأمور بطريقة سطحية حيناً، ويطرق عقلانية بعيدة عن أرض الواقع بعض الأحيان، وياقترحات خاطئة أحياناً كثيرة.

فالذي يصح على الاعتبارات التي يلجأ إليها روسو لتدعيم مفهوم المساواة نظرياً ولتقريب امكانية تحقيقها عملياً يصح، ويدات النسبية من القوة، على تلك الاعتبارات التي يعتقد بانها تساند الحرية.

وزيد في قيمة اهتمامنا بالمساواة انها جوهر العدالة¹.

(1) يراجع الجزء الثاني من هذه الدراسة، الفصل العاشر: «نظرية روسو الخاصة في الحقوق الطبيعية» مقطع «المساواة».

ومن هذه الزاوية، يجدر بنا ان نشير إلى مبدأ جوهرى تعرض له روسو.

لقد عانى فكر روسو كثيراً من سوء التفسير نتيجة لتعبيره الخاطيء عن فكرة اجتماعية جوهرية. ينبغى ان يحس الانسان المجتمعي، عاجلاً أم آجلاً، بأنه لا يمكنه ان يقوم بضرر يطلال الغير دون ان يطلاله هو أيضاً، أو ان يقدم خدمة طيبة للغير دون ان يستفيد هو منها أيضاً. هذه الفكرة جوهرية جداً. ولكن كيف العمل للتوصل إلى جعل الانسان يحس احساساً صادقاً بصحة هذا المبدأ؟

في الرد على هذا السؤال يفترض روسو ان المسألة أهون بكثير مما هي عليه في الواقع من الصعوبة؟.

بل يتخادى روسو أكثر من ذلك. انه يصف سلوكية المواطنين، بطريقة تجعل تصرفهم في ضوء هذا المبدأ تحصيل حاصل. وهكذا، يبدو وكأنه يتجاهل المضلة من اساسها. أو انه لا يشعر بها مضلة نقض مضاجع المسؤولين عن التنظيم السياسي والاجتماعي؟؟.

بدلاً من ان يصور هذا المقصد الأدبي حلماً انسانياً يتطلب تحقيقه كثيراً من التضحيات، وعملية مستديمة طويلة المدى بعيدته من التربية المفضية والترويض قاسي المراس للطبيعة الانسانية، بدلاً من ان يفعل ذلك، فيبين مدى الهوة التي تفصل بين الواقع الاجتماعي والحلم المرجو تحقيقه، ويظهر بالتالي صعوبة المحاولة فيتجسس مسؤوليات مجابته، يصور الوضع الانساني وكأنه يعيش فعلاً في ظلال هذا الحلم الحلوى يتمتع سعيداً بمباهج مفاته.

وإذا استجنأنا بتناقج بحوث لنا مغايرة⁽¹⁾، الأمر الذي يفرضه مبدأ التناقض⁽²⁾، تبين لنا ان فكر روسو ولغته حول هذه القضية وجميع تشعباتها ينبغى ان تعدل بطريقة تسمح للبحث في المساواة بصفتها لا وصفاً لواقع اجتماعي أو كمبدأ منطقي، بل بصفتها التزاماً بمبدأ أدبي.

(1) يراجع، من أجل ذلك، كتاب اشكالات للمؤلف دار الريمانى بيروت 1967 بحث « الناس متساوون: بأي معنى؟ ». وكذلك الطبعة الثانية، 1980 أو الطبعة الثالثة، 1982.

(2) كما يذكرنا به مبدأ تناهي الافكار.

الفصل الخامس

واقعية رُوسو

نعم قد خالط تفكير روسو الشيء الكثير من العقلانية . ولكننا قد وفينا هذه الناحية حقها تقييماً - بقدر ما يسمح لنا به إطار هذا البحث .

وقد تبينّت لنا واقعية روسو في أكثر من مناسبة . غير انها لم تكن واقعية تقدر ان تفي بالغرض المقصود من التنظيم الاجتماعي المقبول لابتناء هذا الجنس البشري .

المُجَابَهَةُ تَتَكَرَّرُ

وتبرز الصفة الواقعية لفكر روسو أكثر ما تبرز بمعرض معالجته الاسباب التي دفعت بالانسان إلى الدخول في الميثاق الاجتماعي ، وبالتالي في المجتمع المدني . ان ذلك الانسان قد واجه صعوبات حياتية وجودية هددت كيانه . كان عليه إما ان يفتى لعجزه عن مقاومة تلك الصعوبات وحيداً ، وإما ان يدخل المجتمع المدني مفتشاً فيه عن مساعدة فعالة تنقذه من تلك الورطة .

فهل نجبه هذه المشكلة الوجودية ، بجوهرها على الأقل ، إنساننا المعاصر في إطار مغاير؟ واذا صحت هذه المشابهة ، أي اذا صحت تلك المجابهة ، فأي نوع من المجتمعات يمكننا ان نلجأ إليه تحطياً لتلك المشكلة ، لا هرباً منها؟ .

وقد أصر روسو ، كما رأينا ، على الاكراه الحقيقي وعلى ضرورته ركيزة ذات فعالية ومهومات متعددة من الركائز التي لا يُستغنى عنها في التنظيم الاجتماعي والسياسي . فالقانون الطبيعي ، في رأيه ، يظل غير ذي فعالية اجتماعية ما زالت لا تدعمه قوة تنفيذية مكرّهة .

والميثاق الاجتماعي، لولا الاكراه، لاصبح مجرد صيغة فارغة. فلولم يتعهد جميع الفقهاء بان من يرفض الخضوع للارادة العامة يُكره على ذلك، وبان من يتمرّد عليها يعاقب، لما كان لا للميثاق الاجتماعي ولا للتعهدات الأخرى أية قوة، أو مطلق فعل أو تطبيق.

وهكذا، فمن مظاهر تلك الواقعية، وربما أهمها، اصرار روسو على تسويق استعمال القوة ورسائل الاكراه ضد المواطنين المنتكرين لمسؤولياتهم الاجتماعية ولحريتهم. وفي هذا رباط قوي يشد افكار روسو شداً مكيثا بافكار هوس. هذا مع العلم ان الفوارق كثيرة ومهمة بين المفكرين المتعاقدين فيما يتعلق بمسوغات الاكراه وحدوده وطبيعة السيد المكلف بتطبيقه وبالكفاءات التي ينبغي ان يتمتع بها من يقوم فعلاً بهذا التطبيق.

المهم في القضية، ليس الربط بين افكار روسو وافكار هوس حول هذه القضية وقد كثر عدد المفكرين الذين عاجلواها، بل ربط هذه القضية بحد ذاتها بالواقع الذي نعيش. المجتمع المثالي وحده يقدر على تحمّل مسؤولية اعباء هذه المسؤولية التي تبين، تاريخياً، ان اساءة استعمالها هي من أسهل الأمور وأكثرها شيوعاً. ولما كنا لا نعيش فعلاً في هذا المجتمع المثالي، توجب علينا امران: الأول، ان لا نتهرب من مسؤولية استعمالها، والثاني، ان لا نسيء استعمال هذه المسؤولية. ويختلف المفكرون السياسيون بيننا، وفي تاريخ الفكر السياسي وزناً فكرياً وعمق نظر بنسبة ما يتوقفون بلفت نظرنا إلى مبادئ مبتكرة أو صحيحة تناسب غاياتنا وحاجاتنا وتسهل علينا القيام بمسؤوليتنا المزدوجة تلك.

لم ينصح روسو ولم يسمح، على ما نقدر، بالتهرب من مسؤولية استعمال الاكراه. فقد واجهها بصراحة. ولكنه لم يأت مبتكر في هذا المجال.

ان ابتكاراته برزت في معرض معالجته لكيفية اساءة استعمال العنف. لكي لا يساء استعمال العنف ينبغي ان يخضع، في رأيه، لأكثر من تدبير. من هذه التدابير ان يخضع المكلف بممارسة الاكراه لقوانين يسنها سواه. هذا نص من نصوص مبدأ فصل السلطات. السيد وحده، وهو مجموعة البالغين من الجسم السياسي، له حق التشريع - حق لا يجزأ، ولا يتنازل عنه، ولا يحق التكليف به.

اراد روسو ان يُنيط استعمال الاكراه بالجسم السياسي - بجميع افرادة. وفي هذا المطلب يكمن ابتكاره. وفي هذا المطلب يجع جوهر اصراره على ان الارادة العامة وحدها تقدر ان تجبر انساناً على ان يكون حراً. ومنه تنشأ أهمية اعتقاد روسو بان الانسان المتعاقد هو جزء لا يتجزأ من الجسم السياسي. وفي ضوءه تبدو أهمية مبدأ الضمان

الجماعي⁽¹⁾ الذي يتصوره روسو قائماً بين الفرد المواطن وبين المواطنين الآخرين، عبر الجسم الاجتماعي. وفيه بالذات يرى همزة الوصل بين الواجب والمنفعة.

وسرعان ما استوضح روسو مطلبه هذا ف رأى أنه - على أهميته صخرة صلبة يقوم عليها نظامه - لا يعد بسهولة تطبيق عملي وعمارسة فعلية. ولم تكن هذه الصعوبة لتحديد من مخصب مخيلته فزادت ابتكاراته - هذا بعدما استنجد بما تيسر له معرفته من افكار ومبادئ، في تاريخ النظرية السياسية.

وكان رجوعه إلى نص من نصوص مبدأ فصل السلطات. غير ان تطور التكنولوجيا الحديثة وتطور الاحزاب السياسية ضربت مفترضات هذا النص بالصميم. لم يتمكن الانسان السياسي الحديث من عزل عملية تفكيره عن العمليات المماثلة التي تقوم بها الفئات التي تشاركه العيش في مجتمع ما. وفقدت بذلك مهمة التشريع العامة، بالمقابلة مع مهمة التنفيذ الخاصة، صفتها المميزة.

وما يصحح على اقتراحه بفصل السلطات بالنسبة لهذه القضية يصحح على اقتراحاته المغايرة بالنسبة لما كما تبين في مواضع اخرى من الدراسة. انها جميعها تحطم على صخرة الواقعية. وما لا يتحطم هكذا منها يتغير مشاريع عملية تطبيقية.

هَلْ يَغْفَرُ الْعُتْفُ حَيْرَ الْعُتْفِ؟

ومع هذا نظل لمطلب روسو الاساسي قيمة اجتماعية تذكر. لقد اخفق روسو في اشرافه مشروعاً عملياً. وهذا ما يخلق تحدياً للفكر السياسي المعاصر. قيمة روسو انه يساعدنا على اكتشاف قيم. ان مسألة التحفظ ضد سوء استعمال العنف لتختزل ذاتها في نهاية المطاف في مسألة ثانية، وربما أكثر جوهرية، اعني مسألة خلق الثقة المتبادلة بين الناس وترويضهم على تحمل مسؤولية التقييم الموضوعي - لظروفهم الاجتماعية، ولاخواتم بالانسانية، ولانفسهم كذلك - هذا اذا هم ارادوا ترويض حيوانيتهم الدنيا وتخطيها على مرافق المدنية.

اني ارى في الالتزامية مفتاحاً لحل هذا اللغز الاجتماعي. ولكن توضيح هذه القضية وتفصيلها يتطلب تفصيلاً مغايراً لهذه المناسبة وفرصاً أكثر منها ملاءمة. فموعدها معها واجب مفروض بمنطق أهميتها.

(1) راجع :

أ - جان جاك روسو المعقد الاجتماعي ، الكتاب الاول ، الفصل السابع .

ب - الجزء الثاني من هذه الدراسة ، الفصل الخامس : « الارادة العامة والاكرام » ، مقطع ،
« الضمان الجماعي » .

القوة في إطار الفكر الروسي

كما قد استتجنا، في مناسبة مغايرة⁽¹⁾، أن روسو يُساوئه ضرب من الخجل من القوة وممارستها.

هنا الآن أن نعالج، من وجهة نظر بناءة، الحجة المشهورة التي يقدمها روسو⁽²⁾ بقصد التمييز بين العدل والقوة.

تتمظهر هذه الحجة بخطى متعددة.

ولما اختلفت هذه الخطى بعضها عن بعض، ولما كان التعليق الناقد على كل منها يختلف عنه على الخطى الأخرى، ولما كان، نتيجة لذلك، ترميم إحدى هذه الخطى يختلف اختلافاً جوهرياً عن ترميمات الأخرى، أصبح من الأنسب، منهجياً، أن نعالج كلا منها على حدة.

الخطوة الأولى

يقول روسو هنا ما يلي:

«القوة صفة مادية، وبالتالي فلا يعني إلا أن أتساءل كيف يمكن أن يكون لها مفاعيل أدبية؟»⁽³⁾.

إن التمييز الروسي هنا بين العدل والقوة يستند إلى افتراض مزدوج:

أ - أن الماديات لا تعطي مفاعيل غير مادية كالمعنويات والأدبيات والروحيات
ب - وأن القوة بين الماديات وغير الماديات قائمة في الأصل.

يحق للمفكرين السياسيين، إذن، أن يفكروا بردم هذه القوة ببناء جسر يتقل الفكر - ومن ثم الممارسة - عليه فوقها. ولكن هذا عملاً ينبغي أن يتم حسب هندسة معينة وبناءة على تخطيطات لا تتضمن الانتقال المباشر بين الماديات، ومن ضمنها القوة، وبين غير الماديات، ومن ضمنها الحق.

ولكن هذا الافتراض، وإن اشتهر فلسفياً، لا يتوافق وكثير من المعطيات الإنسانية والاجتماعية. وقد تخطمت ثنائية ديكرت الميتافيزيكية على أمثال تلك المعطيات. أوليس

(1) الدكتور ملحم قربان، قضايا بالفكر السياسي: القوة، (مجد) بيروت، 1983.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتاب الأول، الفصل الثالث.

(3) الدكتور ملحم قربان، محاضرات لطلاب الدراسات العليا، في كلية الحقوق للعام الدراسي 1971-1977، ص 58.

كل ما يفعله الانسان دليلاً ذا دلالة قوية على التفاعل المباشر والمتبادل بين الجسم والعقل أو الروح؟.

ويظل بإمكان احدهم ان يتبنى نظرية دينية مسيحية أو اسلامية معاً تلعب إلى ان هذا التبادل بالتأثير بين الجسم والروح يبقى نتيجة لتدخل الله الدائم الرامي إلى تحقيق التناغم بين الاثنين.

ولكن وان بقيت هذه النظرية امكانية واردة، فإن اعتبارات منهجية كثيرة ومهمة أيضاً تجعلنا نميل عنها.

وفي إطار مبادئ المنهجية التي نأتمن، ولاعتبارات اقتصادية فكرية نستوحىها من حكمة (موسى أوكام) (Ockham's Razer) ولأسباب مغايرة كثيرة ومهمة، نميل إلى الاعتقاد بالتفاعل المباشر والمتبادل بين الماديات وغير الماديات.

ونستنتج، إذن، ما نقدر ان نجيب به إيجاباً عن التساؤل الروسي: «كيف يمكن ان يكون لها (القوة، الصفة المادية) مفاعيل أدبية؟».

كل ما حولنا من تصرفات انسانية هو من البينات التي تشير إلى صحة الافتراض بان القوة لا يستغرب ان تكون لها مفاعيل أدبية.

التساؤل الأقوى هو: «كيف يمكن ان ينشأ التساؤل الروسي؟».

إنه بالأحرى مبني على افتراض نظري وحسب. أما الوقائع التاريخية والاجتماعية فلا تزكيه؛ بل تدفع بالمفكرين الواقعيين إلى مناوئته وتخطئته.

كثيراً ما تخلق القوة، وجبر عملية ترويضية كثيراً ما تكون طويلة النفس، ولكنها قد تكون قصيرة، حقاً أو أكثر.

الخطوة الثانية

ويبتقل روسو في حجته خطوة ثانية.

غير انه فكرياً ومنهجياً يبقى في بحثه على مستوى الخطوة الأولى.

يقول:

«لأن نخضع للقوة هو عمل ضروري يفرض علينا فرضاً وليس لنا به خيار. هل أفضل الاحتمالات هذا الخضوع هو من الحكمة الواقعية. فبأي معنى هو واجب؟».

وهنا أيضاً يلتر التمييز السابق قرنه بين الخضوع للقوة الذي هو عمل ضروري ومفروض وبين الواجب.

بين الحكمة الواقعية والواجب.

وكان الخيار، حسب روسو في هذه الفقرة، يلعب دوراً في التمييز بين الخضوع المفروض للقوة أو الحكمة الواقعية وبين الواجب.

فالخيار هو ما يميز حسيه، بين الأولى والثاني.

وعبر هذا الخيار ندخل في الحجة الروسية دخول المصححين لمطالبها. وقد تتمكن من سد جميع ثغراتها سداً تجملياً يزيد في قيمتها صحة وصلاصة ممارسة.

بادئ ذي بدء هل تصبح مقولة روسو: «إن القوة تفرض علينا الخضوع» بمعنى أن تقضي على خيارنا قضاءً مبرماً وكاملاً؟

نقول نحن هذا غير صحيح. يبقى لنا بعض خياراً.

صحيح أن هذا البعض المتبقي من خيارنا قد يشحب ويضعف إلى حدٍّ يصبح معه شبحاً هزيلاً لخيارنا. ولكنه مع هذا لا ينتفي انتفاء تاماً وكاملاً.

فكر هذا الخيار مفهوماً، وخصوصاً عندما يُمارَس عملياً، مرناً يقبل بالأكثر وبالأقل تَرَ، عندها، أنه لا ينتفي تماماً بفعل القوة.

ومصادقاً لهذا التصور نسوق بضعة اعتبارات. تمثل هذه الاعتبارات ردات الفعل التي يظهرها أعضاء مجموعة من الناس جابتهُم زمرة من قطاع الطرق:

بعض هؤلاء يستسلم لمجرد رؤية السلاح في أيدي أبناء الزمرة.

وبعضهم لا يستسلمون حتى ولو قتلوا وضحوا بحياتهم.

والرتب بين هذين الاحتمالين المتطرفين كثيرة ومتعددة.

ثم نستعين بثنائية الروح والجسد - وهي ثنائية ديكرت - ويظهر أن روسو يتبناها في الخطوة الأولى من حجته، حتى نبين لروسو أن «خيارنا» تحت ضغط القوة لا يقضي عليه تماماً.

وكانت هذه ربما أعمق عبرة تبقى لنا من الفلسفة الرواقية. يقدر الطاغية - حسب الرواقين - أن يستبد بالجسد ولكنه لا يقوى على الاستبداد ذاته بالروح - اللهم إلا إذا استضعف - وكثيراً ما يستضعف - من يتصدى له بالمقاومة.

ويبقى الخيار - وهو المقياس للإقرار بالواجب - يتراوح، وحسب الناس، بين القبول بالرضوخ لأقل ضغط من القوة وبين عدم القبول به حتى وإن قضي على الجسد.

وعن هذا الطريق بالذات - طريق الضغط، وكل درجات متعددة ومستويات كثيرة ومختلفة - تدخل القوة، وإن باشع مظاهرها، إلى مخرب الحق.

وذلك بترويضها - وتبين تاريخياً أن هذا الترويض ينجح بتحقيق مآربه دون أن يصل إلى منتهى المتطرف الرواقي - لنفسيات وعقلييات الرافضين. وعندما يقبلون بما تفرضه القوة تبدأ عملية الترويض هذه باليل عن الصفات المادية المحضنة ونحو المعنويات والأديبات والواجبات.

ولا تستبعد، بعد الترويض هذه ويُعيد نجاحها، وأن ينسب مختلفة، أن يصبح الخضوع للقوة واجباً.

وإن التاريخ المليء بالعبر التي تزكّي هذا الاعتبار.

وهكذا تكون «الحكمة الواقعية»، كما ترد على لسان روسو في هذه المقطوعة، البيت الوسط أو المحطة الوسطى بين القهر أو الخضوع للقوة أو العمل الضروري المفروض علينا من جهة وبين الواجب من الجهة الثانية.

وليست هذه الفكرة التطورية بغريبة على الفكر الروماني.

ولكن، لسبب أو لآخر، قد اغفل روسو، وللأسف، تطبيقها في هذا المنعطف من فكره.

فيبقى لنا شرف المفاخرة بعملية تصحيح هذه الشائبة الرومانيّة.

وإنه لتصحيح يستتبع نتائج حضارية ذات مفاعيل تحديثية تعطرها طيوب العصرية!

الفصل السادس

«الحقّ الإنساني»

1- السؤال

وبعد،

ماذا يعنى، بمسؤولية وجدية، «الحق الإنساني»؟ وبالتالي «الحقوق الإنسانية»؟

2 - صفتان روسويتان أساسيتان «للحق الإنساني»

تبين معنا أن روسو، بعد البحث والتدقيق والغربة، يصرّ اصراراً أكيداً على صفتين جوهريتين «للحق الإنساني»: - تطوريته وتعاونيته.

أ - تطورية «الحق الإنساني»

إن الحق في الحرية⁽¹⁾ كما الحق بالتملك مرّ بمراحل حسب روسو. وهذا ما نعنيه بالتطورية التي يتصف بها الحق الإنساني الروسي.

ومع أن التطورية، صفة «للحق الإنساني»، هي صفة مهمة جداً، بفضل صحة انطباقها على واقع الإنسان - يظل تطبيق روسو لها غير سليم كلياً.

من شواهد هذا التطبيق افتراض خاطيء مزدوج للحجة الروسية هذه: انه يفترض (I) النموذجية بمعنى أن الإنسان الوارد فيها ليس انساناً تاريخياً معروفاً من

(1) ونعني بذلك حق الإنسان الفرد.

أحدنا أبناء البشر بل هو «النموذج» للإنسان وأنه يفترض (II) التعميمية: - وتعني، حسب، أن ما يقوله روسو ينطبق، وبفضل النموذجية ربما؛ على جميع الناس، وبالتالي، ما يصبح على مجتمع معين من هذه النظرة يصبح على جميع المجتمعات.

وهكذا، كما تعلمنا المنهجية المؤتمنة، خطأ كبير وفاضح.

ومن هنا نقدر وعلى قدر، من المشروعية، أن نلتفت مع روسو، مذكرين بأنه يخفق في أن يحقق حلماً حلم بتحقيقه - بل وعد بذلك حيث قال: «... دارساً الناس على ما هم عليه بطبيعتهم...»⁽¹⁾ فالناس، وبطبيعتهم، ليسوا ليتعلموا، كما فكر روسو بهم، نموذجياً ولا تعميمياً.

هذا يعني أن تجريبية روسو، وبالتالي واقعيته، لم تذهب بما فيه الكفاية حتى نهاياتها المنطقية، أو إذا فضلت «نهاياتها الطبيعية».

المهم هنا هو جواب السؤال: كيف يمكننا أن نحفظ مفهوم «التطورية» الذي يتفق روسو بفهمه الصحيح له ونحرره، في الوقت ذاته، من الشوائب التي يحمله أياها خطأ ينشأ، وعن تقصير في تطبيق التجريبية، تطبيقاً صارماً.

سنفعل ذلك، وبنجاح، دون أن نشرح تفاصيل هذا العمل هنا.

ويبقى، من هذه الزاوية، أن نشير إلى أن «للتطورية» معنى، أو بالأحرى، ظل معنى آخر: تطور هذا المفهوم عبر تاريخ الإنسانية - عبر تطور النظرية السياسية بحدّ ذاتها: العملي والفكري، عبر العصور.

ب - تعاونية «الحق الإنساني»

ونعني بالتعاونية هنا رفض روسو لكون «الحق الطبيعي»، سَلَف «الحق الإنساني»، حاجزاً قوياً وسدّاً صامداً، يفصل بين الإنسان الفرد ومجمعه. ينبغي، حسب روسو، أن تبقى الطريق سالكة بين الفرد ومجمعه. بل يذهب روسو إلى أبعد من ذلك ليقول «الإنسان الفرد هو جزء لا يتجزأ من المجتمع الكُل».

وعلى ما تشوب هذه الصيغة للفكرة من شوائب، تبقى لتعاونية روسو: أن «الحق الطبيعي» وبالتالي «الحق الإنساني» ينبغي أن يتعاون لا أن يتضارب أو يتعادى بحكم طبيعته أو تكوينه أو مفهومه مع حق المجتمع، أو «الارادة العامة»، أو الحق العام.

الأصل، في المجتمع، هو التعاون بين افراده لا العكس.

(1) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، الكتب الأول، للدخل.

وإذا كانت ظروف تاريخية وسياسية واجتماعية قضت بان تنشأ نظرية «البرميل» - النظرية التقليدية في «الحق الطبيعي»: - ان الانسان الفرد يحتاج إلى برميل حوله يمنع بواسطته طغيان سلطة المجتمع عليه، فإن هذا الافتراض، وبالرغم من مشروعية الدوافع اليه، يبقى افتراضاً خطيراً يؤدي، في نهاية المطاف وإذا ما أُصِرُّ عليه، إلى تفكيك المجتمع.

هذا فيما المطلوب انصهار المجتمع لا تفتيته.

ان حماية الإنسان الفرد، حسب روسو، وهي مطلب مشروع ومبرر، ينبغي ان لا تتطرف وتتحدى إلى حد تنسى معه الأساس المهم للمجتمع: التعاون.

وصيغة روسو في الحقوق الطبيعية كما يشر بها العقد الاجتماعي الروسي هي تعبير صريح - وان تخلطه بعض الصعوبات في المرض وبالتالي اساءات للفهم في التفهم - لهذا المبدأ العام ذاته.

وهذا المبدأ العام ذاته يُعتبر، وعمل ما تنقصه من نواقص، سبق ان اشرنا إلى كيفية تكميلها، مبدأ ضرورياً لنشوء المجتمع السليم المُعاني.

3 - «الحق الانساني» لا يُعرّف بمعزل عن «انسانية الانسان»

فالحق الانساني بالحقيقة، وانطلاقاً من واقع الانسان - الانسان الفرد المعروف من احدهم: - عمك نجيب أو أخيك سمير - لا يصبح ان يتحدد، وان كان هذا الامر ممكناً من مرتقب مغاير، إلا بالنسبة لانسانية ذلك الإنسان.

ذلك لأن الحق الانساني، كما يتضمن مفهومه المقصود، هو وسيلة. والوسيلة، في أفضل مهماتها، تتقرر، أفضل ما يكون التقرير، في إطار يركز، معها، على الغاية التي يُقصدُ بها خدمتها. إن وسيلةً تخدم غاية معينة بطريقة سيئة قد تخدم غاية مغايرة أفضل ما تكون الخدمة. ورُبَّ وسيلةٍ اخفقت في خدمة هدف من الأهداف اذهلت نجاحاتها العام في خدمة هدف مختلف.

ولم تكن هذه الحكمة بغائبة عن تفكير التقليد الكلاسيكي بالحقوق الطبيعية - هكذا نظن، وبالرغم من ندرة الرجوع اليها رجوعاً صريحاً من قِبَل المروجين المشهورين ذوي الثقل الفكري لهذه النظرية والداعين إلى ممارستها.

وهذا وحتى الآن، ترانا نسير على الاوتستراد التقليدي، بالنسبة لهذا الموضوع بالذات: - نسبة الحقوق الطبيعية، وبالتالي، وبعدها الحقوق الانسانية.

ولكننا، وبعد هذه المرحلة، نصل إلى مفصل هام في تاريخ تطور هذه النظرية.

4- تكوين ناخ: تعددية «انسانية الانسان» أو غاياته

نُضطر، عند هذا الحد، أن نشق طريقاً جديداً غير معروف ولا معترف به لدى الكلاسيكيين التقليديين.

نضطر اليوم، كما لم يضطر القدماء، إلى الاقرار بتعددية الغايات الانسانية. ولسنا هنا بوارد التفصيل للأسباب والمعطيات التي تستدعي هذا الاضطراب. لقد تبيّن هذه المعالجات في كتاباتنا السابقة بحيث لا يصعب على المهتمين وذوي الاختصاص العثور عليها.

الانسان الحرّ هو الذي يضع مخطط معنى حياته، ان يقرر غايته من الحياة، ان يتصوّر، مشروع مسلكية والتزام، انسانيّة - التصور الذي يقدر ما يكون جدياً بقدر ما يسعى هو إلى تحقيقه.

هذا الخيار بالذات لم يكن متوفراً لإنسان - أي انسان ومطلق انسان - النظرية التقليدية. كان لذلك الانسان طبيعة - وكان الله في الأصل مسؤولاً عن تركيبها وتنصيب غايتها. وكان الحق الطبيعي، وبعده تاريخياً، الحق الانساني، هو الحق الذي يقرر في ضوء هذه الطبيعة العامة والشاملة.

ومن زاوية هذه النظرة كان ما يصح على سعيد وفاطمة ونبيل يصح وينفس القوة على مطلق انسان، قل: سعد وبشير ومحمد وعلي - ولي كل زمان ومكان.

ونعرف الآن، وبفضل الكثير من الاعتبارات وتغيير المرتقيات، والمستجدات في عالم العلم، أن هذا الافتراض المتعدد الجنبات هو افتراض خاطيء يقود إلى الاستنتاجات غير المأمونة حيثما نسترشد بإجماعه تفسيراً لتصرفات من نعرف من ابناء البشر.

لذلك نستغني عنه.

والبدل؟.

الاعتراف بالتعددية: منطلقاً تنظيرياً مشروعاً، وواقعاً انسانياً معيوشاً يفرض احترامه على الموضوعيين من دارسي الحياة الانسانية ومسلكتها ابنائها وعلى الراغبين في تقييم تلك المسلكيات تقسيماً سليماً.

هذا لا يعني اننا نقرر، وقبلها، ان لكل انسان حرّ غاية مختلفة، بمجرد كونه مختلفاً

عن الآخرين، عن غايات الناس الآخرين. قد تدرس حالات مجموعات من الناس ويتبين، نتيجة هذه الدراسة، فهم يتبنون، بالأحرى، يلتزمون، غاية واحدة مفردة.

قد يحصل هذا. والمهم انه لا يتضارب مع ما سبق واشرنا إليه بالتعلية: تعلية الغايات.

3- التغير المنهجي: تقرر انسانية الانسان أو غايته على أساس دراسة تجريبية:

المهم في القصة، وهذا هو الوجه الآخر وربما الأهم «للتكويح النائع»، هو أن التعرف إلى انسانية انسان ما لا يحصل عبر عملية استنتاجية تبدأ بمعطى عام هو «الطبيعة الانسانية» وتنتهي باستنتاج واحد ينطبق على جميع الناس.

ان ذلك التعرف، وليكون اقرب إلى الموضوعية في وصف الواقع، يحصل بالأحرى بالتعرف المباشر بصفات ذلك الانسان وما يميزه عن الباقين (أو ما يجمعه بهم من صفات مشتركة) بمعطيات طبيعته، وبأماله، والامه، والتزاماته. وكل ذلك عبر عمليات تدارسية استقرائية تتوصل، وعبر عمليات مؤقنة، إلى نتائج تنطبق على الواقع - واقع الانسان المدروس - لا على افتراضيات عامة قد لا تمت إليه هو نفسه بصلة.

6- تعليق ناقد:

رُبّ ذكي لاحظ اننا، وبعلما بدأنا بالتفتيش عن جواب لسؤال معين: ما هو «الحق الانساني»، نحاولنا، بالمعنى البريء للكلمة، على ذلك وحولنا الاهتمام من هذا الجواب بالذات، إلى الاهتمام بالطريقة التي يجدر بنا، بواسطتها، التفتيش عن ذلك الجواب.

نقول: إن هذه الملاحظة محلها. وتستدعي الاهتمام الإيجابي منها بالحجة المدروسة منها. سأل جاثع صياداً أن يعطيه سمكة. بدأ هذا بتعليم الجائع كيف يصطاد السمك.

إن الحكم الرصين على النتيجة المباشرة لعمل الصياد هذا يحتاج إلى معرفة بعض المعطيات التي لا تتوفر للقاري. ولذلك لا يصح ان يصدر هذا الحكم قبل معرفة تلك المعطيات. ولكن الحكم على النتيجة البعيدة - طويلة المدى والأمد - لعمل هذا الصياد فهو ولا شك في مصلحة حكمته الواقعية، ومصلحة الجائع على المدى البعيد، ومصلحة النظرية الصحيحة في توجيه الإنسان نحو معالجة مشاكله الحياتية على أفضل وجه.

7- «الحق الانساني»:

وهل من جواب، ومع الاعتراف بحكمة المثل المطروح وعلاقته بالموضوع

المدرّس، هل من جواب عن السؤال موضوع البحث؟

نعم، وجواب مزدوج: بالنسبة لإنسان معيّن وبالتفصيل والتعريف والتحديد، لا، والسؤال هنا هو مشروع دراسة أكثر منه طلباً لجواب مباشر، ولكن، وبالنسبة لإنسان معيّن وبشكل عام، نعم؛ للإنسان الحر حق بكل ما هو ضروري لتحقيق إنسانيّته!

8 - تذكير وتقييم:

«المدرسة الحديثة للفكر السياسي الطوباوي ينبغي أن ترجع إلى اختيار النظام الوسيط، الذي افترض (أو قام على افتراض) أخلاقيات شاملة عامة ونظام سياسي شامل وعام تستند إلى سلطة الهيّة. وقام واقعيو عهد النهضة بأول هجوم مصمم على أولويّة الأخلاقيات وفصلوا نظرة في السياسة تجعل من الأخلاق أداةً سياسية، وتبنوا هكذا الدولة بدلاً من الكنيسة كرميّ الحكم في ما هو الخير الأدبي».

«ولم يكن جواب المدرسة الطوباويّة على هذا التحدي سهلاً. تطلبت مقياساً أخلاقياً مستقلاً عن مطلق سلطة خارجيّة، كنسيّة أو مدنيّة. ووجدت الحلّ في معتقد «القانون الطبيعي» العلماني الذي وجد مصدره النهائي (أو الأول) في عقل الإنسان الفرد⁽¹⁾.

«كان القانون الطبيعي كما فصله الآخريّ، أول مفصله، حتماً من قبل القلب الإنساني فيها يتعلّق بالخير الأخلاقي. «أنه أبدي سرمدي» قالت انتينيون في مسرحية سوفوكليس «ولا يعرف أحد مصدره». وراذف الرواقيون والوسطيون بين هويّة القانون الطبيعي وهويّة العقل. وبُعِثت هذه المرافقة مرّة ثانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر ولكن بشكل جديد وخاص»⁽²⁾.

أما الربط بين هذا التذكير - التقييم وما سبق، فإنه لا يستدعي التفصيل المصمّم له - وكم من حجة كانت، تلميحاً، أقوى منها تصريحاً. فهل تصدق هذه الحكمة على هذا المحمل؟

(1) التوكيد لنا.

(2) E.H. Carr *The Twenty Years Crisis 1919 - 1939*, Macmillan and Co Limited, London, 1942. p. 31.

اندوارد هاليت كار، أزمة العشرين سنة 1919 - 1939، لندن، 1942، ص 31.

الفصل السابع

القانون الطبيعي الجديد

لقد حلم روسو ، كما تبين ، بتحقيق مجتمع يتصرف ابنائه بشكل ، اذا ما روعيت طبيعتهم المروضة والقوانين المشترعة لتضع المجال امام السلوك الحر المسؤول لهذه الطبيعة ، تنسجم في اطاره دائماً وابدأ العدالة والمنفعة .

ان هذا حلم الانسانية منذ كانت الانسانية . ويقدر ما نعتبره حلماً يراود مخيلات المصلحين السياسيين والاجتماعيين يبقى مناراً يستهدي الناس ضوءه ، ومثالاً تتوجه تصرفاتهم بايمائه . ويقدر ما اخذ روسو باغراءات هذا الحلم ، بقدر ما كان ينبغي للانسانية غاية فاضلة وهدفاً مثالياً يستحق السعي الحثيث ويستأثر بالاهتمام الرصين .

غير ان روسو فيما يتعلق بهذه القضية بالذات ، كان مثالياً بمعنى يختلف اختلافاً هاماً عن معناها المضمون في الفقرة السابقة . اكانت المثالية في ذلك المقطع تعبيراً عن الشوق المتأجج لتحقيق حلم ممكن على صعوبته . يدعم السعي وراءه ما يتضمنه هذا السعي من مغامم معاً في محاولة لتحقيقه وفي ما ينتج عن هذا التحقيق . وكثرت انواع هذه المغامم الادبية والانسانية والثقافية . واما المثالية الثانية التي يقع في شراكها روسو ، فهي فح ينبغي أن يحدده ويتجنبه الفكر الكبير أكثر منها غاية عظمى يحدد الانتباه اليها والاصرار عليها .

وكثُر هم الرجال العظام الذين ، باهتمامهم الاخاذ بالنجوم وبالمثل المجاورة للنجوم ، حملون ، ولو الى حين قصير ، شراك الطريق التي تتبعها اقدامهم ومنعرجاتها وصعوباتها فيعثرون او يضلون .

ولم يكف روسو بالحلم بتحقيق مجتمع مثالي يجمع بين المنفعة والعدالة جمعاً لا تفصم عراه . انه تعدى ذلك الى الاعتقاد بانه بإمكانه التخطيط المؤدي الى ذلك . وهكذا « فاعتقد على الغالب » او هكذا توجي لفته « بأن تحقيق الحلم ذاك هو امر أسهل بكثير مما هو في الواقع . لقد عمّادى روسو في تبسيط هذا البعد من مشكلته متناسياً الصعوبات الجمة والعقبات القاهرة التي ينبغي ان يتخاطاها من التزم بتحقيقه . وكثيراً ما يتكلم بصيغة توجي بأن الانسان في الواقع يتصرف على هذا النمط . عندها ينسى ان حلمه البعيد بعيد جداً فيصفه واقعاً يعاش .

وهكذا فالقانون الطبيعي الجديد الذي نلترحه منطلقين من بدايات روسوية ، لا يقبل وصفاً لواقع . اما تعبيراً عن مثال بعيد المثال تعترض الوصول اليه المخاطر ، فهو مطلب انساني ازلي . ولا يمكن لمصلح ان يتجاهله .

وهكذا ، وأنطلاقاً من تعاقد روسو ، ننتهي ، بمنطق غاياته الاصلية - الفايات التي هي مطامح انسانية تتردد عبر العصور - الى مجالات أبعد بكثير لا عما نظم له روسو فحسب ، بل وما يمكن ان ينظم له اي عيقرى .

وفي هذا الاطار ، يمكننا ان نجتمع الى بعدي المنفعة والعدالة في القانون الطبيعي الجديد ، بعدين آخرين اهتم بهما روسو اهتماماً يذكر ، ولكن بروح مزوجة بشيء من القنوط والشككية بإمكانية جمعها جمعاً متوافقاً مستديماً ومضموناً - نعي الحرية او الارادة الخاصة ، والالزام المبرر اي الارادة العامة .

تصبح اربعة هكذا ابعاد القانون الطبيعي الجديد الذي نفتح معالجتها هذه لانكار روسو باب القبول به مشرعاً على مصراعيه : - الحرية والالزام والمنفعة والعدالة .

ويختلف مفهوم هذا القانون الجديد عن سابقه كذلك بكونه منبعثاً من اقتناع حار وصارم عند الانسان معبراً عن تصميمه الجدلي على غرس قيمه ومقوماته في تربة الواقع وفي الحقل الحيائي . ان مصلده داخلي . ولذلك فهو لا يفرض فرضاً من الخارج - الا بقدر ما للاعتبارات الموضوعية من تأثير على الملتزم - التأثير الذي يتطلبه التعقل .

ينتج عن ذلك انه لا يتحدى مفهوم الحرية الاصيل . بالعكس ، انه تعبير اصيل عن مفهوم الحرية الاصلية . هذا من جهة . ومن جهة ثانية ، ان الالتزام بهذا القانون يقضي على الفوضى وعلى كثير من التعقيدات التي تباعد بين الاجتماعيات والعلم بالمعنى الدقيق المركز . او ، على الأقل ، يقلل من استثناء هذه الفوضى ، فيقوي هكذا الامل بجعل السياسة علماً دقيقاً .

ويُصبح معقولاً، بل محتملاً، على معارج هذه الطريق - حيث تشابك فروعاً العملية وفراعي الاجتماعيات عامة - والسياسيات خاصة - فتساعدان وتتساندان - ان يرتفع الملتزم فيتخطى العبر الحضارية، كما يختصرها بعضهم، فيتصرف تصرفاً يجعل من بعض التقاليد المتبعة حتى على مستوى النخبة من المجتمعات «الراقية».

فهناك تقليد فرنسي، وربما عالم وعالمي، يقضي بان يستقيل قاضٍ عندما تجبهُ قضية لقريب له علاقة بها - وخصوصاً علاقة مباشرة - كان يكون هذا القريب احد المتقاضين.

ويتشر هذا التقليد، على ما أشيع، بين القضاة اللبنانيين.

وكذلك نقرأ شيئاً من هذه الحكمة في المقتبس التالي:

«أحد الأشياء العظيمة التي تعلمناها هو أن نسال انفسنا بجديّة، هذا بعد ان نتعامل مع الآخرين.. عمّا اذا كانوا، ورمّا كانوا بالفعل، على حق؛ وعمّا اذا كانوا، ورمّا كانوا بالفعل أيضاً، أفضل منا بجميع الوجوه. لقد تعلمنا الحقيقة الأدبية الجوهرية: - ينبغي أن لا يكون إنسانٌ حكماً بفضيلةٍ تخصّه. هذا ولا شك هو سمة نضج أدبي ما، ومع هذا قد يحسن الإنسان تعلّم امثولة ما أكثر من اللازم»⁽¹⁾.

تساؤلنا مع انفسنا، كما يظهر في هذا المقتبس، يبدو طبيعياً وقريباً علمياً وفكرياً وبالتالي حضارياً.

وإذا ما كنا تعلمنا أو لم نتعلم بعد، كاناس اعتيادين، «الحقيقة الأدبية الجوهرية»، فهذا سؤال تجريبي يقع كل من يجيب عنه، وكارل پوپر (Karl Popper) غير مستثنى، بمطبة اللغو أو الخطأ ويعرّض بالتالي نفسه للنقد القاسي، كل من يجيب عنه قبلها.

ولا يكفي - حتى تتخلّص من هذا النقد - ان تراعي بحكمك القبلي هذا عبر التاريخ والاختبارات الحياتية - على ما لهذه العبر من أهمية واحترام.

ولا ننكر ان عتوى «الحقيقة الأدبية الجوهرية» العملي، ونعني، انه «ينبغي ان لا يكون إنسان حكماً بفضيلةٍ تخصّه». يعبر عن «نضج أدبي ما».

غير اننا نتطلب من الملتزم ان يتحلّى بدرجة من النضج الأدبي تقع، على سلم القيم والاعتبارات الحضارية، على مستوى أرفع من هذه الدرجة.

(1) كارل پوپر، تخمينات ودعوى، ص 372.

Karl Popper, Conjecture and Refutations, London, 1962, P. 372.

بإمكان الملتزم ، كما تصوره ، ان يكون حكماً بقضية تخصه . ان قيامه بهذه المهمة دون ان يتحامل أو يتجنى لمو من لامتحانات التي ، اذا لم ينجح بمواجهتها ، تقلم بينات على عدم اكتمال التزامه . سقوطه في هكذا امتحان يدل على عدم نفع التزامه .

وهكذا تتناقض «حقيقة» كارل پوير «الأدبية الجوهرية» وتحقيق المجتمع الطموح : مجتمع المثاليين .

ويستتبع ذلك ان القانون ذاك ، ومعناه المستحدث ، لا يحتاج إلى قوة ، مغايرة بحكم الضرورة لقوة الانسان المسؤول عن تطبيقه ، تدعمه ليتحقق عملياً . يكفيه ضمانته لتحقيق وتطبيق ما يجعله له الانسان الملتزم في قلبه من اخلاص ، وفي اعصابه من عزم وقدره .

الحقيقة والنصر

لا تنتصر الحقيقة ، وبحكم طبيعتها وحسب ، إلا نادراً .

أ - الصيغة

ولست هنالك صيغة يعرفها بنو البشر او معادلة يخضع لها هذا الانتصار فنصبح ، حين نعرف تلك الصيغة أو المعادلة ، أقدر على التحكم بمصير الحقيقة عنصراً فاعلاً في صناعة التاريخ أو حتى في مسيرته ، مصنوعاً كان عن سابق تصور وتصميم من قبل أناس يطمحون في وضع بصماتهم على مآثره أو كان متوجّهاً بفضل اعتبارات مغايرة لا تمت إلى التصور السابق أو التصميم بصلة .

I - وجود هكذا صيغة :

هل هنالك صيغة كهذه يعرفها الله مثلاً أو لها مثالها في عالم المثل لدى أفلاطون أو يحققها العقل المطلق كما في فلسفة هيغل ؟ .

هذا سؤال ديتافيزيكي ، وبالتالي لا تحقيقي بلغة المنهجية والسياسة ، ولذلك ، وانفاذاً لنصائح تلك المنهجية ، نفضل ان نضمه على الرف ، ذلك لأن الجواب عنه يتساوى فيه السلب والايجاب ، فيتعطل لذلك الموقف المسؤول المسند منه .

II - الوجود الأونطولوجي :

هكذا ، وأنطولوجياً ، قد يكون لثل هذه الصيغة وجود .

لا نقدر ان ننفي ، منهجياً ، كما اننا لا نقدر ان نقرر ، مثل هذا الوجود .

في الواقع لا يحق لنا علمياً، حتى التكلم عنه - اللهم إلا بلغة التمني أو التخيل،
أو التصور أو الرموز التي لا ترتبط، وثيقاً، بوصف الواقع الموضوعي.

III - ابيستمولوجيا:

أما ابيستمولوجياً، فأننا نقدر ان نضع، وإن وقتياً، هكذا وجود، وبالتالي مطلق
مشكلة تتعلق به، على الرف.

ويدوم هذا «الوقتياء»، ما دامت المعطيات المنهجية المتعلقة به على حالها. بكلمات
مغايرة ما دامت الجملة التي تصف مشكلته أو تعبر عنها جملة لا لتحقيقية.

ب - معلومات عن الصيغة:

وان كانت تلك الصيغة مجهولة منا بني البشر، فأننا، وبالرغم من ذلك، نعرف
عنها بعض المعلومات.

I - تمتدّد مقوماتها:

نعرف عنها مثلاً، ويفضل كونها صيغة في السياسات وبالتالي الاجتماعية، انها
متعمّدة المقومات.

نستنتج هذا من مبدأ اجتماعي سبق ان بيّنا صحته وسلامة الموقف الذي يتبناه.

في الواقع سنحت لنا الفرص للتعاطي مع صيغتين مختلفتين لهذا المبدأ: الصيغة
الأولى هي رفض فردانية التفسير كما تعالج في الواقعية السياسية: تقييم وترميم. أما
الصيغة الثانية فهي الأخذ بتعددية المفسرات لطلق حدث تاريخي مرموق. وقد تكفلت
بهذا المبدأ بصيغته هذه شروح «المدخل» لتاريخ لبنان السياسي الحديث، الجزء الأول،
الاستقلال السياسي.

ويبقى على كل حال الحق والقوة معاً من متغيرات هذه الصيغة بل بالأحرى،
من مقومات هذه الصيغة الاساسية للمنتخيرات.

II - الحق ضرب من ضروب القوة :

ومن معارفنا عن تلك الصيغة، المعلومات التي تعقدّ الجواب عن السؤال المطروح
بعض الشيء، ان الحق ضرب من ضروب القوة. هذا بعض من العبر التي تستخلص
من قضايا الفكر السياسي: القوة.

هذا عندما يتقاسم الحق والقوة الهوية الواحدة. وكثيراً ما تحدث مثل هذه المعجزة في الاجتماعيات.

وإنه لمن المفيد جداً أن يتدارس المهتمون بالفلسفة الاجتماعية الظروف التي، تتوافر هذه المعجزة عند توافرها.

ومن الأفيد أيضاً أن تُستقصى الأسباب والظروف التي، متى تهيأت، تشجع على حلول هذه المعجزة.

وقد تطرقنا إلى بعض هذه الأسباب والظروف.

III - القوة تخلق حقاً:

أما عندما تتنافر القوة والحق - وكثيراً ما تتنافران حتى التضارب - فعندها يمكننا القول، كما سبق أن قلنا، إن القوة قد تخلق حقاً.

وهذا مما يزيد في تعقيد الجواب، أكثر وأكثر، عن السؤال المطروح.

IV والحق يخلق قوة :

ونسأل الآن - وهذا جديد عندنا - هل يخلق الحق قوة؟

والجواب، وبدون كثير من التفكير الجاهد، طبعاً؛ نعم.

ويبقى تحقيق ذلك عملياً خاضعاً للكثير من الاعتبارات التي تستدعي الدراسة المستقصية والاهتمام الكافي.

ج - رواسب ومتسرعات :

وفي جو كهذا حيث تغيب الصيغة المؤتمنة لتحقيق النصر للحق وفي معرض ما سبق وعرضنا من معلومات عنها، تكثر الاعتقادات المغلوطة والأطروحات المتسعة والمواقف المشبعة بالرواسب من بقايا الحضارات السابقة - حضارات قرون حضارتنا قبل أن تتعهد النهجية المؤتمنة قضاياها الأساسية فتميز انسانها الجديد المعاصر من انسانها الذي يمشي ويتحرك في القرن العشرين ولكنه يفكر بمقلية القرون الوسطى أو ذهنية القرون القديمة.

I - « لا يثبت في النهاية إلا الصحيح » :

لقد كثرت في حضارتنا التعابير عن النصر للحق في النهاية.

من هذه التعابير ما جاء في « المغامرة الأم » للمفكر اللبناني خليل وامن سركيس :

والمقارنة الأم تدرك أن إخفاء الحقيقة شوطه قصير؛ وأنه لا يثبت في النهاية إلا
الصحيح⁽¹⁾.

تستدعي هذه الأطروحة جملة تعليقات:

التعليق الأول يتناول كونها إحدى الرواسب من بقايا الحضارات السابقة.
فليس من مبرر لهذا القول سوى الاعتقاد المجدر بالدين: بأن الله فاعل في التاريخ وبأنه
يتناصر الخير على الشر.

ولكن هذا المعتقد، وإن كان لا يزال يتحكم بالكثيرين من أبناء القرن العشرين،
يظل معتقداً لا تحققيقاً.

وهب أنك، مثل خليل رامز سركيس، اعتنقت «فعل إيمان»⁽²⁾.
هذا حق من حقوقك.

غير أن لهذا الحق تبعاته الحضارية والمنهجية.
فتأتي الآن إلى التعليق الثاني - وهذا لا يدعمه لا فعل إيمانك ولا المعتقد الذي
نعتنقه بهذا الفعل الإيماني ذاته - لماذا يكون إخفاء الحقيقة قصير الشوط؟
قد تخفى الحقيقة لأسباب مختلفة.

ولذلك قد تخفى إلى ما لا نهاية.
وآية «نهاية» هي تلك النهاية التي تتكلم عنها في معرض قولك: «لا يثبت في النهاية
إلا الصحيح»؟

مضى تكون هذه النهاية؟

وما لم تتحدد فإنها ليست «بنهاية» - إنها تقدر أن تستمر حتى اللانهاية.
ولماذا؟ وهذا هو التعليق الرابع - لم تقل تثبت الحقيقة؟ أزلست تحاول أن تنهزب
من واقع تاريخي يضرب مقولتك؟ ونعني به الواقع المعروف أن الحقيقة كثيراً ما تضرب
فتعثر؟

تهرب من هذا الواقع عن طريق «في النهاية». ولكن هذه الطريق، ويقدر ما تبقى
مطاطية وغير محددة، لا تقدر أن تميزها متاهة وضلالا عما هي طريق خلاص.

(1) خليل رامز سركيس، مصير، يقيسها عنه النهار، بتاريخ الأحد 29 / 4 / 1979 ص 7.

(2) المرجع ذاته.

وأي خلاص هو ذاك الخلاص الذي لا يمكنك ان تطمئن إلى حصوله في وقت معين .

انها شبيهة بطليحة بخص . قد تستدرجك إلى النوم على جوع ينهش معدتك ، ولكنها لا تشبع ولا تغني من جوع .

وإذا ادعيت بانها - وعلى ذلك - ذات فائدة ، فإن فائدتها ، مع ذلك ، تدخل في لعبة احتمالية .

وربما كانت هذه اللعيات من ضرورات الحياة .

لأنا أننا نسعى إلى تحقيق نوع من الحياة ينظر باحتقار ، او اذا فضلت لغة اسمع ، ينظر بشفقة وربما بتسامح وتساهل ، إلى مثل هذه اللعيات .

II - «لست صديقاً لأحد اذا أردت أن تكون صديق الحقيقة» :

ينال التسرع من موضوعه المطران جورج خضر هذه⁽¹⁾؛ فيصيب منها مقتلاً .
انها لنظرة متشائمة - بل مفرطة بالتشاؤم - فيما يتعلق بالإنسان . هذا بحسب ذاته خطير جداً ويزداد خطره خطراً عندما يعبر عن موقف لرئيس محكمة الاستئناف الروحية للطائفة الأرثوذكسية في لبنان - خصوصاً إذا كان يهتم بالصدقات ! .

غير ان هذا التعليق ليس بالتعليق المنبثق من رؤية علمية أو من شرفه المنهجية العلمية .

من هذه الزاوية نسأل : هل هذا وصف لواقع ؟ أم انه تصوّر متجنّب عليه ؟ .

والواضح أنه ليس بوصف لواقع . وصفاً لواقع ، تمنأه وقائع كثيرة . حتى ولو قلّت هذه تسقطه مبدأ عاماً .

صحّ انك تجد أمثلة متعدّدة ينطبق عليها . ولكن هذه لا تكفي لقيامه صحيحاً معاني . إنه يعرج .

ويعرج بالمقابل مبدأ يردفه به المطران :

«وقوتها فيك ، ان استنطقتها ، أقوى من خيار طائفتك أو حزبك أو فصيلتك»⁽²⁾ .
أقوى بأي معنى ؟ قد تكون ، علمياً ، وقد لا تكون .

(1) المطران جورج خضر ، «تشرّد وموت» ، النهار ، الأحد بتاريخ 5 / 5 / 1985 ، ص 8 .

(2) المرجع ذاته .

وهل تبقى الحقيقة «أقوى» من «خيار الطائفة أو الحزب أو الفصيلة» ؟ دائماً
-وأبداً ؟ وماذا لو كان ذلك الخيار مبنياً - وقد يكون مبنياً عن سابق تصور وتصميم كما قد
يكون مبنياً بالصدفة - على الحقيقة ؟ .

ام ان هذا الاحتمال غير وارد في ذهن المطران . وهذا هو الافتراض الذي يسند
-المبدأ الأول - غير ان الإسناد الفاسد ليس بالإسناد . وهكذا يسقط المبدأن - مبدأ المطران
المدرسين في شرك واحد .

ثم إن المطران - على ما يظهر - يتخبط بين مفهومين مختلفين للقوة - وفي مدى
اسطر قليلة . لقد سبق ان ادعى قوة للحقيقة . وتساءلنا عن معنى هذا . وما هو يزيد ،
ليزيد الطين بلة :

«واذا شئت ان تكون أقوى من وراثي، على الجانب الآخر من التراب، فمعنى
ذلك انك تؤثر قوة على قوة ولم تأت بالضرورة بموقف هو أدنى إلى الحقيقة»⁽¹⁾ .

- وواضح ان القوة، صفة للحقيقة، وهذا ما سبق وادعاه، هي غير القوة في هذه
المقولة - وإلا لما صحت . ذلك لأنه، عندها، «تأتي بالضرورة بموقف هو أدنى إلى
الحقيقة» .

وسرعان ما ينبغي ظنك اذا انت تابعت القراءة بقصد التحقق من معنى المطران .
ذلك لأنك، ان فعلت ذلك - اذا تابعت - واجهت قضية مختلفة تماماً :

«البشر متساوون بالضعف والفرق الوحيد بينهم ان منهم من عرف خطيئته وتاب
صادقاً ومنهم من لم يعرف»⁽²⁾ .

فما علاقة هذا بعلاقة القوة بالحقيقة وبالتالي بانتصار الحقيقة وانكسارها ؟ .

وهب ان الناس ضعفاء، فهل هم متساوون بالضعف ؟ علمياً، وكوصف
لواقع، تنحطم هذه الأطروحة على صخرة التجربة الإنسانية .

فهل يتكلم المطران هنا لغة مغايرة ؟ واذا كان، فهذا عما يزيد في متاعبه - وبالتالي
متاعب قرائه .

وهل يصح ان ينحصر الفرق بين الناس وحتى على افتراض انهم ضعفاء وعلى

(1) المرجع ذاته .

(2) المرجع السابق ذاته .

افتراض انهم، فوق ذلك، متساوون بالضعف، هل يصح ان ينحصر الفرق بينهم
«بوحيد» فريد؟.

ان في هذا لتحكماً قاسياً - تحكماً ينم عن ضيق الأفق في الرؤية - بالاحتمالات
للمتعلة التي تعرضها شاشة الحياة على من يتم بمراقبتها المراقبة المسؤولة.

فهناك من عرف خطيئته وتاب ولم تكن توبته صادقة. وهذا احتمال يظهر ان
المطران قد تناساه أو نسيه.

وهناك من عرف خطيئته ولم يتب. وهذا احتمال آخر لم يعه أو لم يقره المطران -
لسبب أو لآخر. فهل هو يجهله بالفعل أم إنه يتجاهله؟.

ولا نقصد هنا ان نستعرض جميع الاحتمالات الواردة واقعياً وحياتياً بالنسبة لهذه
المسألة. يكفي ان نبيّن ان المطران على خطأ حين يلعب مذهب «الفرق الوحيد بينهم».

إن الفوارق بين البشر لكثيرة ومختلفة.

والحكم العادل فيهم وفيها ينبغي ان يعطي هذه الفوارق أهميتها - وإلاً خسر حقّه
بإدعاء العدالة.

ويفاجئك المطران هنا بقوله:

«المحاكمة ماحكة»⁽¹⁾.

صح ان بعض المحاكمات ماحكات. ولكن هذه محاكمات مزيفة. ولا يصح هذا
الحكم - حكم المطران - على جميع المحاكمات. انه يصح فقط على تلك التي اسفّت
- لسبب أو لعدة أسباب - فضلت طريقها وضلّت.

وليس من الضروري ان نعطي المحاكمة معناها الميجلي الغامض لنبرّر تحنينا
عليها:

«ليس أحد منا جالساً في محكمة التاريخ كان الإنسان الآخر مسوقاً إلى
المحاكمة»⁽²⁾.

لماذا لا نعطي «المحاكمة» معناها الواقعي المعيش حيث تلعب «المحاكمة» دوراً
بناءً في تمييز الغث من السمين في معارفنا وفي من تضطرننا الحياة إلى التعاطي معهم؟

(1) المرجع السابق ذاته .

(2) المرجع ذاته .

هنا كلنا حكم وكلنا مُتهم . و «المحاكمة» هنا عملية تقوم على قدم وساق . وهي عملية لا يُستغنى عنها في تطورات الحياة وتوجهات المسلكيات . و «التذكير» و «المعاقبة» و «الوصول إلى العدل» و «الخيار التاريخي» - وهي مقولات يلجأ إليها المطران نفسه - هذه كلها نتائج ، أو أجزاء لا تتجزأ من تلك «المحاكمات» ذاتها - ولها أصولها حتى لا تُسَفَّ إلى مستوى المماحكات .

ومن هنا طوى للذين يحاكمون المحاكمات التي تترفع عن هذا الإسفاف .
ومن هنا التحدي الكبير - بل مواجهة التحدي الكبير - فيما يتعلق بانتصار الحقيقة .

وهنا عند هذا المفصل بالذات تترابط القوة والسيرة التاريخية للحقيقة .
فالضعف ، مع التوبة الصادقة أو بلونها ، قلما يسهم في الانتصار التاريخي للحقيقة . انه هو ذاته بحاجة إلى من ينقله من عبوره . فكيف يخدم الحقيقة برفع رايها - وهذا يتطلب عصباً قوياً؟⁽¹⁾

ثم إن رفضك «لأطروحة القائلين ان هناك قوماً لا يفهمون إلا لغة القوة»⁽²⁾ لا يجعل هذه الأطروحة اطروحة خاطئة .

وكيف يسهم هذا الرفض ، اذا اتفق وأشهم ، في انتصار الحقيقة التاريخي ؟
«نرفض أطروحة القائلين إن هناك قوماً لا يفهمون إلا لغة القوة . ذكرني أحدهم بذلك في أحد المجالس فقلت له : من قال لك ان المحارب الذي ابتدأ ببطهارة لا ينتهي بالدنس ويكون المغلوب ، اذ ذاك ، افضل منه اذا لم يتدنس . القاهر والمقهور مقولتان تافهتان أمام الله⁽³⁾ . أما العدل والظلم فهما وحدهما المفهومان للذات بفرقان بين البشر»⁽³⁾ .

وليس واضحاً ما اذا كان المطران يلجأ إلى حجة الدنس كي يسند ، علمياً ، رفضه .
إذا كان هذا مقصده ، فقد اخفقت الحجة في تحقيق الغاية منها . ولماذا؟ لانه ليس كل

(1) ورفض اطروحة القائلين ان هناك قوماً لا يفهمون إلا لغة القوة (المطران جورج خضر، المرجع السابق ذاته ، ص 8 . النهار ، 5-5-1985 .) .

(2) وما شأنها وصفاله ؟

(3) المرجع ذاته . ص 8 الذين احتضنوا في حرمها شهد ويان الله هو القرار وإن مفتاح كزمان بيده (المرجع ذاته ، ص 1)

قاهر مُدُنْس ولا كل مقهور طاهر، حسب. ولذلك فليس هنالك ربط بين الحرب والتدنس. ومن هنا رُبَّ قاهر لم يتدنس، ومقهور تدنس.

وهكذا يفتح المطران نفسه، بالاحرى كان بإمكانه أن يفتح، نافذة على التاريخ لو سأل: كيف يمكن ان نشجع القاهر على ألا يقع في شرك التدنس. وهكذا نحاول ان نحافظ على الطهارة ونستغل طاقات القوة.

وهب أنه على حق بقوله: «القاهر والمقهور مقلتان تافهتان امام الله».

يبقى مع هذا، ومن شرفة الله، وارداً ان تربط عجلة التاريخ بحصان هذا القاهر ليجرّها على سبيل العدل.

ولكن لماذا لا يفعل المطران هذا يا ترى؟

لنا رأي في ذلك - وهو مجرد تكهن، وان كان تكهنًا لا يخلو من الاعتبارات المساندة.

ليست القوة على ما يظهر، معطى خيراً. إنها تحتاج، لشريرتها، إلى تبرير.

ومن هنا يصبح انتهاء القتال غاية بحد ذاته. كان الناس يتقاتلون عبّة بالقتال.

«ان مواقف العزة تبدأ في مقام التوبة ومن لا يقوم فيه لن يساهم في إنهاه القتال»⁽¹⁾

هب ان «مواقف العزة تبدأ في مقام التوبة» افلا يزيد في هذه العزة ان ينتهي القتال - وقد بدأ كما يجب ان يبدأ - وللحقيقة يد فيه؟ وللعدل نصيب؟

كان هذا ليكون فصيحاً وقوياً معاً لو كان المطران يتحرك ويفهم وكأنه من هذا العالم. ولكنه «ليس من هذا العالم»⁽²⁾.

«ففي عالم البر ليس للزمان من مكانة»⁽³⁾

ولكنك هكذا تسيء معاً إلى القول وإلى القائل «شر بشر والباديء اظلم». إنها قيلت، حكمة واقعية، ومقياس عدالة، في هذا العالم.

ان إطارها الصحيح، وبالتالي مقترضها الأسامي، هو عالم الشر لا عالم البر - عل

(1) المرجع ذاته.

(2) المرجع ذاته.

(3) المرجع ذاته.

ما هنالك بين الاثنين من روابط.

وهب ان ليس للزمان مكانة في عالم البر أفليس هذا الفرق ذاته مما يجعل الانتقال من احد العالمين إلى الآخر عملية تستجلب الصداق لمن يحاوها؟.

ويظهر ان ذلك يؤثر حتماً على حكم المطران: - في عالمنا يرد ويصبح أيضاً قول القائل: «الباديء اظلم». أما في عالم البر - وحسب رؤية المطران خضر - فهذا لا يرد، وإذا ورد - اخاله يقول - فهو لا يصح. ان مجرد وروده في هكذا عالم هو خطأ مضلل.

صح ان هذا القول - ككل حكمة وصبرة - له حدوده التي، اذا تخطاها تجاوزاً وقع في فخ التخييص الفكري، وبالتالي في ضلال الممارسة. ومن اهم حدود هذا القول الافتراض بأن الخطيئتين متساويتين. عندها، وعندما فقط، تصبح الخطيئة الأولى، الأسبق، اظلم.

أما فيما عدا ذلك فالقضية تحتاج إلى استقصاء اعمق وأوسع، وبالتالي جهوداً أكبر، وهكذا نرى أن «الخطيئة الثانية لها أسباب تخفيفية»⁽¹⁾ - الأمر الذي لا يقره المطران على ما يظهر.

ولكن هل تذهب هذه الاسباب التخفيفية إلى حد «تزكية» الخطيئة الثانية؟ إن هذا لسؤال لا يصح الجواب عنه، بتسرع واستعجال بما يتطلبه من معلومات تتعلق به - هذا اذا أردت جوابك صحيحاً وعادلاً. ولذلك فهو يتطلب استدراج المعلومات ذات العلاقة.

ومن هذه المعلومات الفهم الصحيح والعميق «للعادل». وليس «مفهوم» المطران لهذا العدل على ما يبدو من هذا النوع. تتحكم به اعتبارات المساواة التي هي، ومع بضعة من التحفظات، مرحلة من مراحل العدل، بل تشغل حيزاً منه على صعيد معين. هذا ما أشار إليه ارسطو «بالعدالة التوزيعية».

وان احداً لم يصل إلى العدل فمن هو الذي قلق لكل مهجر اياً كان انتهاؤه؟ من الذي صرخ ضد الكل؟ من تارق لكل قتيل؟⁽²⁾.

وبديهي القول انك ان فعلت هذا، فقد ناصرت مستوى معيناً من الحضارة، ولكنك بذلك، لا تحقق، بحكم هذه الافعال ويمعزل عن اعتبارات كثيرة مغايرة، العدل.

(1) أنرجيع ذاته.

(2) المرجع ذاته

تحترق هذه الأطروحة ثغرات كثيرة.

والنهمة ذاتها تساق، وعن حق، ضد الأطروحة اللدوة التي ينجتم المطران بها

مقاله :

«من حلف الله، من معتصم الصديق سيقوم لبنان واحداً لأن الانسان يكون فيه واحداً مع ربّه ومع ذاته. عند ذلك خطوط التماس لن تكون بين طوائف ولكن بين اهل الحق وأهل الباطل وبين الحق في الانسان والباطل فيه. من كشافة النور ستبقى مدينة الله»⁽¹⁾.

وفضلاً عما تقدّم تكشف هذه الأطروحة ذاتها على تناقض مريع: من جهة تركز على الشخصيات المنصهرة في حلف الله ومعتصم الصديق حيث الانسان واحد مع ربّه ومع ذاته - الأمر الذي سيفقد إلى، «سيقوم» منه، لبنان واحد؛ ومن جهة ثانية مقابلة تُعسر على وجود خطوط تماس: تماس بين اهل الحق واهل الباطل وبين الحق في الإنسان والباطل فيه. وهكذا ينقسم لبنان وينقسم الانسان فيه - على الأقل ينقسم بعض بنيه.

غير أن هذا، وإن كان من الأمور التي يؤسف لها واقعياً، هو من الضرورات الحضارية. يجب على حضارتنا، اذا توخّت الأصالة، منبعاً وتطوراً ومرحى، ان تستند إلى خطيئه، معطى، وإلى خنقيّه عنصراً من عناصر التطور، وأخضت صوته كهدف يقصده.

ومن هنا تصبح اصمداً الصداقات تلك التي ترتبط بالحقيقة. ان امثال هذه الصداقات مكلفة صعب. ولكن لكل شيء ثمنه في هذا العالم. ويبقى هذا المبدأ صامداً حتى في عالم عادل. يثبت المبدأ في العالمين: - عالم الظلم والافتئات، وعالم العدل والانصاف. ولكن الثمن يتغير. وهل يصح ان يكون ثمن البطولة (أو اذا فضلت ثمن الجريئة) هو ذاته في العالمين؟

وتقدر اذا انت اردت ان تسعي الصداقات التي لا ترتبط حكماً بالحقيقة صداقات - وهذا هو الغالب في عالمنا - واقعاً معيوشاً. ولهذا لا نقول، ولا يحق لنا مبهجاً ان نقول، ان الصداقة المرتبطة، وثيقاً، بالحقيقة هي وحدها الصداقة. وما عداها فليس بصداقة. بالأحرى نقول: نعرف ان هنالك انواعاً وانواعاً من الصداقات - على مقدار ما هنالك انواع من الرجال - ولكن أقواها ارتباطاً بالحضارة هي تلك التي ترتبط بالحقيقة.

وتصبح الصداقة هكذا وسيلة من وسائل النصر للحقيقة - بالأحرى من وسائل

الانتصار لها

(1) للرّجع ذاته .

والحقيقة بقدر ما تشنق أن تتفاعل والتاريخ، بقدر ما ترغب باغراء الصداقة .
والإنسان، مطراناً كان أم عادياً، يجهل مقومات النصر في التاريخ ما لم يتفهم
ويستوعب هذه الحقائق - والأهم من هذا وذلك، ما لم يسعى جاهداً على تطبيقها عارستع
وعيشاً .

iii «الحق لا يُقاوم سلطانه» :

حتى ابن خلدون - عالم الاجتماع الذي ركز أكثر ما ركّز في علم العمران على
العصبية وبالتالي على القوة - يتقدم باطروحة تتعلق بالحق لا بُدَّ وأن يستغريها - لأول وهلة
على الأقل - من تمسّس بالفكر الخلدوني وسبرغوره .

فما هي اطروحته تلك ؟ .

تستلزمها المقطوعة التالية :

«الطفل على الفنون عريض طويل . ومرعى الجهول بين الأنام وخيم وييل . والحق
لا يُقاوم سلطانه . والباطل يقذف بشهاب التنظر شيطانه . والناتل انما هو يُلي وينقل .
والبعيرة تنفذ الصحيح اذ تمقل . والعلم يحلوها صفحات القلوب ويصقل»⁽¹⁾ .

فكيف يتورط مفكر كابن خلدون في موضوعة اللامغلوبة للحق وهو من اظهر
- واصفاً لتاريخ عصره أهمية القوة - وخصوصاً عن طريق العصبية - لوقوف الحق على
رجليه، بل واكثر من ذلك - لخلق الحق؟ أم اننا، وبهذا السؤال، نفترض بضعة من
الافتراضات التي تغاير بعض الشيء ما كان يذهب اليه ابن خلدون وعصر ابن خلدون؟ .

لقد ذهبنا، وفي أكثر من مناسبة، إلى أن الموقف الخلدوني الأصيل لا يميّز حتى
الفصل بين التفسير السوسولوجي أو العلماني لقضايا العمران والتفسير الديني . كان
هذان، حسب ابن خلدون، وجهين لعملة واحدة .

(1) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مطبعة مصطفى محمد، ص 4 (التوكيد لنا) . يقتبسها الدكتور
عصوب بن ميلاد، «مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي»، الفكر العربي، مجلة الانماء
العربي للعلوم الإنسانية، السنة الثانية، المجلد السادس عشر، عمود (يوليوس) - آب (اغسطس)، 1980،
ص 41 .

(2) ملحم قربان :

أ - «المناجس المنهجي لدى ابن خلدون»، بحث أمد بمناسبة المؤتمر الأول للجمعية العربية للعلوم
السياسية، المنعقد في لارنكا - قبرص، بين 4 و6، شباط 1985 .

ب - سلسلة خلدونيات: السياسة العمرانية، وقوانين خلدونية، ونظرية المعرفة في مقدمة ابن
خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1984 و 1985 .

فهل يخفف الوقوف على هذا الموقف الخلدوني الأصل من صدمة المفاجأة التي تجابه بها الموضوعة المعروضة في المقتبس السابق دارسي الفكر السياسي وتطوره عبر العصور ؟
ربما.

أم إن ابن خلدون، وفي هذه المقطوعة بالذات، كان مأخوذاً أكثر بشكليات الأسلوب، وخصوصاً السجع منها، مما كان مهتماً بوضع مواقفه الأصلية بوضوح ما يتسنى له من وسائل التعبير ؟.

وعلى الحالين، وبعد التعمق بالفكر الخلدوني، نرانا نختلف وابن خلدون أكثر على مستوى التعبير والصيغة مما على الجوهر: الحق نوع من أنواع القوة، والحق مع القوة أقوى، أما بدوننا فقد يمتح إحفاقاً كاملاً. أما القوة، ويمحز عن الحق، فقد تزدهر وتتبدد - خصوصاً إذا حملت اللياقات الحضارية. وبامكانها إيماناً، وكثير ما فعلت، أن توفر لانتصاراتها القويّة التجميلات الحضارية التي تجعلها مقبولة ومستساغة.

وربما عبرت عن موضوعتنا هذه - وإن بلفظ مغايرة ومن منظور مختلف - الموضوعة التالية بقلم الدكتور محجوب بن ميلاد:

« ولنالاحظ، ... في خاتمة تعليقنا على بعض آثار روح الشمول الذي تتم عليه مُقدمة ابن خلدون. ... ما تحظى به الأمم من عزّة وسؤدد وازدهار إذا ما بنت صرحها على تقوى من الله ورضوان فلازمت - في شؤونها - تقييد النفس بصارم مقتضيات ما يمكن أن تسميه (عصبية الحق)، وما تحي به التشتت والخرسان والانحيار إذا ما بنت بنيانها على جرف هار» (1).

وهكذا ينجو ابن خلدون، وإن بطريقة مفتعلة، من ورطة عرجة !.

IV - «أفضل حك للحقيقة هو قوة الفكر على الاقتناع والتبني»:

يزعم القاضي الأول هولمز، في معرض شرحه لنظرية الدستور الأميركي، أن «أفضل حك للحقيقة هو قوة الفكر على الاقتناع وبالتالي على التبني» (2).

(1) الدكتور محجوب بن ميلاد، « مكتبة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي » الفكر العربي مجلة الانماء العربي للملوم الإنسانية، السنة الثانية، العدد السادس عشر « تموز (يوليو) - آب (أغسطس) 1970 ص 48.

(2) R.M. Mac Iver, The Web of Government, The Free Press, New York, 1965, p. 331. (2)

ونزعم نحن ان قولاً كهذا يصح ولكن.
لكن ماذا؟.

لكن بعد ان نسيجُه مجموعة ضخمة من المفترضات والتحفظات .
بضعة من هذه المفترضات والتحفظات تتعلق، أولاً، بأفضل - أفضل بأي معنى
وبالنسبة لأي مقياس؟.

ومعروف، تبريراً لهذا التساؤل، أن الأفضل من وجهة نظر هتلر وبالنسبة لقيم
معينة كان هو الأسوأ بذاته، بالنسبة لليهود عامة والمسيحيون خاصة .

ثم ان الفكر ثانياً مفهوم عام وغامض فأي فكر هو الفكر المقصود هنا . وكشرت
أنواع⁽¹⁾ الفكر الذي، على الظاهر، يتلاءم ومدعى القاضي الأول، ولذلك ينبغي
التخصيص .

والفكر ثالثاً، حتى وان تخصص ودقق بتحليله، يظل عرضة « وذلك بالرغم من
أقوى قوته، للإخفاق في عملية الإقناع⁽²⁾ » . وذلك لأن الإقناع لا يتكل فقط على قوة فكر
المقنع أو الشخص أو الأشخاص المقصود اقناعهم . يتطلب فضلاً عن ذلك، تحرر
الفريقين : - محالو الإقناع والمطلوب اقناعهم من كثير من العقد النفسية، وما لا يتلاءم
مع ظروف الإقناع - هذا من الوجهة السلبية . أما من الوجهة الإيجابية فيطلب الإقناع،
فضلاً عن ذلك أيضاً وأيضاً، تحلل الفريقين أيضاً بصفات وملكات إيجابية يؤدي غيابها،
فيها لو حصل، إلى عرقلة عملية الإقناع - صفات وملكات تساعد على حصول الإقناع .
وهل يتبع، رابعاً، التنبئ الإقناع أو بالآخرى الإقناع بطريقة طبيعية وعفوية؟ قد
يتمتع هذا حتى بالرغم من جميع الاحتياطات المتخذة بقصد نجاحه - فكّم بالحرري على
الطبيعة؟.

وحق بعد ان تؤخذ جميع هذه الافتراضات والتحفظات وعلى صعيدي النظرية
والممارسة تظل الحقيقة اعجز، ربما، عن ان تلعب، كما يرغب لها القاضي الأول ان
تلعب، دور «الاساس»⁽³⁾ لتحقيق الرغبات - اللهم إلا اذا تعاونت هذه الرغبات ذاتها - اما

(1) ملحم قربان، «الأخلاق والمجتمع».

(2) ملحم قربان، المهدية والسياسة، طبعة ثالث فريدة ومنقحة، دار العلم للملايين، بيروت، 1977،
مقطع « الإقناع » . بالآخرى طبعة رابعة، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1986.

(3) «الحقيقة هي أفضل أساس لتحقيق الرغبات» القاضي الأول هو لئز في مك أيفر، المرجع المذكور
سابقاً ذاته.

طبيعياً، وهو امر مستبعد، وإما تصميمياً، وافضل هذه التصميميات الاتزانة، مع الحقيقة بان تخضع لعملية ترويض قد تقضي على بعض هذه الرغبات القضاء المبرم.

٧- «الحقيقة بما تجمع».

يتوجه الرئيس شارل، وكان يومها رئيساً للجمهورية اللبنانية، إلى جمعية الصليب الأحمر اللبناني بقوله:

«ثم ادركتم ان الحقيقة بما تجمع لا بما تفرّق، فبنيتم على المحبة»^(١).

لم يكن شارل حلو بموضوئته هذه عملياً. بالأحرى كان ايديولوجياً^(٢) وبذلك قلّل معاً من قيمة الحقيقة ودورها ومن قيمته هو نفسه مفكراً معاصراً ذا وزن ثقافي مرموق.

الحقيقة، وبدورها الحضاري الاصيل، هي معاً بما تجمع وبما تفرّق. لا يقدر مفكر ناقد، وبطريقة قليلة، ان يقرر ايها اهم حضارياً: دورها الجامع أم دورها المفرّق. فأحياناً يكون هذا الاهم. وأحياناً يكون ذاك. والحكم العادل الصحيح في الحالتين معاً أوفي كلا الحالتين هو الحكم المستند إلى الاعتبارات ذات العلاقة والبيّنات المطلوبة.

رب مبرر لشارل حلو هنا وجد في مخاطبته لبنات المحبة وابنائها في جمعية الصليب الأحمر اللبناني.

إن يقبل بهذا المبرر يدل عن ضيق أفق بالنظرة وسطحية بالتفكير. ذلك لأنّ على شارل حلو، ومن على شرفة البحث الرصين، ان يكسب الدارين معاً: - دار الدنيا (أعمال المحبة التي تقوم بها جمعية الصليب الأحمر اللبناني) ودار الآخرة (مواصفات العلمية ومتطلباتها في التفسير والتقييم).

وكيف يكون ذلك؟

لو كان علمياً قحاً واعترف بان الحقيقة ليست، بما تجمع وحسب بل هي اثنا تكون بما تجمع كما تكون ايضاً بما تفرّق، لكان اكتسب بذلك دار الآخرة - دار البقاء الخالد. ولا يحتاج هذا إلى إيضاح.

ما يحتاج، بالأحرى، إلى توضيح وتفسير هو السؤال، بل الجواب عن السؤال،

(١) شارل حلو، الصليب الأحمر اللبناني، ٨ أيار سنة 1967، الصحف اليومية.

(٢) ملحم قربان، تاريخ لبنان السياسي الحديث، القرار، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1978، بحث «ملاحظات منهجية...».

كيف يتعاطف هذا مع الافساح بدور المحبة - وذلك تدليلاً على فضل المجهود والجهد والجهود التي تقدمها جمعية الصليب الاحمر اللبناني لضحايا الاحداث المشؤومة والمصابين بشظايا سكراتها المريعة .

واذا كان هذا الدور مضموناً، فكيف يمكن ان يعزز؟ .

نذهب إلى أن دور المحبة وارد في الحالين : حال التفسير العلمي وحال التفسير الايديولوجي . ولما كان شارل حلو، حسب من يحاول ان يجد له المبررات، يتبين التفسير الايديولوجي يبرز دور المحبة وبالتالي بين افضال جمعية الصليب الاحمر اللبناني - هذا اذا كان يلجأ إلى هذا التفسير بهذا القصد، فإننا نعتقد بأنه أساء التقدير .

أما اذا كان غاص في هذه الماغروسة عن غير وعي أو تصميم من هذا النوع، فإن احراجة، عندها، يكون أكثر تأزماً وأقصى حدة .

ولماذا تنهم شارل حلو بإساءة التقدير؟ .

عندما تجمع الحقيقة يبقى للمحبة دورها . وأما عندما تفرق الحقيقة، فيستدعي هذا التفریق - وعبر الصراعات التي يخلقها - ان تلعب المحبة دوراً أضعف . وهكذا يكون شارل حلو، بانغماسه في ورطة التفسير الايديولوجي لدور الحقيقة - «أدركتم ان الحقيقة بما تجمع» - اضعف، بدلاً من أن يعزز، دور المحبة .

فرحة بالمحبة، ورحمة بالحقيقة، ورحمة بالحكم العادل، ورحمة بجمعية الصليب الاحمر اللبناني، يجدر بالرئيس شارل حلو، كما يجدر بامثاله، وكلنا مرشحون لأن نلعب دور هذا المثل، ان يميل عن التفسير الايديولوجي وإلى التفسير المنهجي العلمي .

VI - «لا بُدّ للحق ان ينتصر» :

تذكر، مع هذا، موضوع شارل حلو بالنسبة للحقيقة بموضوعته بالنسبة للحق . ففي خطابه في عيد الجلاء الليبي، يتطرق إلى هذه الاخيرة بقوله :

«ان ما عكرته وطأة العدوان والغدر لا يُدّ أن يزول اذ لا بُدّ للحق ان ينتصر ولا بُدّ للعدل ان يسود فإن حتمية انتصارنا وانتصار قضيتنا هي من مشيئة الله تعالى» (1) .

(1) شارل حلو، من خطاب في عيد الجلاء الليبي، النهار، العدد، 10729 تاريخ 23 حزيران، 1970، ص، 12 (التوكيدان لنا) .

ولا يقف شارل حلو وحيداً في هذا المذهب^(١).

غير أن هذا المقتبس بالذات لشارل حلو يكشف الإطار الحضاري الذي يصبح المعتقد المدروس جزءاً من صورة كاملة يحيط بها ذلك الإطار فيكتسب ذلك الجزء مصداقيته وبالتالي مقبوليته من انسجامه العام مع تلك الصورة ومع ذلك الإطار معاً.

وتختلف منطق المصداقية هذا والمقبولية اختلافاً جوهرياً عن منطق المصداقية وبالتالي المقبولة الذي يتبناه العلم الحديث وبالتالي المنهجية العلمية.

ويختلف منطق المصداقية هذا والمقبولية اختلافاً جوهرياً عن منطق المصداقية وبالتالي المقبولة الذي يتبناه العلم الحديث وبالتالي المنهجية العلمية.

أما الاطار والصورة المشار إليهما فهما الإطار الديني والصورة التي يرسمها الايمان بالله للعالم ولقضايا العمران بما فيها مسيرة التاريخ وعلاقة هذه المسيرة بالحق - خصوصاً لأن الله هو الفاعل الأبعد فيها - خالقاً وموجهاً.

واللجوء إلى هذا الإطار أو إلى تلك الصورة في تفسير قضايا العمران يُعد، من زاوية المنهجية والسياسة، تحريك في ظل رواسب الماضي - البعيد منه والقريب وربما الباقي.

وينطوي ادعاء شارل حلو «بأن حتمية انتصارنا وانتصار قضيتنا هي من مشيئة الله تعالى على شيء، وإن بسيط جداً، من التطاول - هذا عدا عما يخامر القائل «بالحتمية» في قضايا العمران من ضياع وتخبُّط.

وهب أن شارل حلو قلَّل من غلوائه فاكفى بالإدعاء «باننا سننتصر»، فهل تصمد موضوعته؟ تبقى غير مقبولة من وجهة نظر المنهجية المؤتمنة - إلا تعبيراً عن فعل ايمان ليس إلا.

عندها، إما تقبله، وإما تنبذه - ولكنك لا تمّادل فيه. وإذا قدّمه شارل حلو بغية اقناعك فليس له عندك ما يلجأ إليه سوى «حجة» القدوة: أن تأخذ قدوة لك. وهذه لا تستهوي العقل العام. فهي ليست بلدي وزن علمي أو قيمة منهجية.

وعزل عن الوزن العلمي لمعتقد ما يبقى نجاحه، وبالتالي تأثيره في مجرى التاريخ، مرتبطاً بطريقة أو بأخرى، وتعددت هذه الطرق، وتبقى الالتزامية أفضلها،

(١) راجع مثلاً برقية تأييد لعرقلت من قاله أحمد، النهار، ٦، ٨ - ١٩٧٠ ص ٦، وخطاباً لحافظ الأسد... ٩.

بحماس الناس الذين يجنون طاقاتهم - لحلمته. ان نجاح الحق في مسيرة التاريخ كُرمته
- إلا في القليل من الحالات - بالقوى التي يستهوها .

٧٧ - «الحقيقة تنتصر بالمؤمنين بها» :

يقرب عبد الناصر أكثر من غيره إلى القول الصحيح بالنسبة لانتصار الحقيقة
حيث يقول :

«ان الحقيقة في النهاية تنتصر بأصدقائها والمؤمنين بها والذين يستطيعون ان يحملوا
رسالتهم إلى الأفاق الممتدة» (١).

وتبقى مع ذلك رواسب من الماضي في هذا القول - رواسب لا تحتاج إليها
صحته .
من هذه الرواسب تعبير «في النهاية» .

تنتصر الحقيقة بالعاملين لها باخلاص في البداية كما في وسط الشوط أو المضمار كما
في النهاية . هذا إلا اذا كان انتصارها وليد الصدفة التي لا تخضع لقوانين العلمية ولا
لطلبات التنظير.

فلماذا يستخدمها هذا المقتبس بالرغم من انها ليست من متطلبات صحة
موضوعه الأساسية؟ - بل بالعكس انها، بعد البحث والتدقيق، زائدة تتطلب الأناقة كما
تطلب الدقة العلمية ان تجرى لها عملية استئصال.

تقديرنا هو ان هذا الاستعمال يمد جذوره في تقليد عريق (٢) - تقليد هو ذاته يمد
جذوره في المعتقدات الميتافيزيكية الموروثة (٣).

وتراكمت متطلبات العصرية - متطلبات العلمية هنا - فأصرت على البيئة
الموضوعية بينة تستند إليها صحة الأطروحة المطروحة للبحث والمناقشة وبالتالي التبي.

وفتش اصعب هذا المقتبس حولهم عن البيئة الموضوعية فلم يحفظوا بها - بل حل
العكس من ذلك، توافرت لديهم البيئة المعاكسة.

نجد هنا الملاحظة التاريخية الهامة أن هذه الأقوال كلها تقريباً «المؤمنة» بانتصار

(١) جمال عبد الناصر تقتبسها عنه السفير، السبت 17 - 3 - 1979 ، ص 14.

(٢) راجع المقطوعة (١) من هذا المقطع بالذات.

(٣) راجع المقطوعة (٧٧) من هذا المقطع ذاته.

الحقيقة وردت أبان المحن - في الأوقات التي يترامى لقائلها ان الظلم أو الباطل هو المتصر .

ويتصادم هكذا مطلب العلمية أو الحداثه من جهة والايان «بانتصارنا وانتصار قضيتنا» . والانصياع للعملية ، لمطلب الحداثه أو العصرية ، يقضي على الأمل بالنجاح في المستقبل . «وما اضيق العيش لولا فسحة الأمل» .

فجاءت «في النهاية» لتجمع - وان جمعاً مهلهلاً وغير علمي - لمطربين اثنين : الإصرار على مطلب للعلمية ، الأصيل ، مطلب البنية ؛ والإصرار على الإيمان بأنه - لسبب أو لآخر - ستوفر بدل البنية يبنات متعدده .

غير ان تعبير «في النهاية» هو تعبير لا مغزوي . إنه لا يعني شيئاً على الإطلاق لانه غير مغلّد . فحق يمين موعد هذا «الفي النهاية»؟ وما لم يتحدد هذا ، يبقى التعبير تعبيراً لا تقدر ان تقرر ، بالنسبة للموضوعه الملازمة له ، ما اذا صحت ام لم تصح .

تبقى موضوعته لا تحقيقيّة .

وهكذا فهي ليست بذات دور علمي بل ، كغزل البنات ، تداعب النزعات والعواطف ولا تغني من جوع .

انها ، بكلمات ثانية ، تلعب دوراً نفسانياً سيكولوجياً وحسب ، أما موضوعياً ، فهي ، وبدلاً من ان تساعد على تقرير أمر أو موضوعه أو اطروحه ، تؤجل هذه المساعدة على التقرير كما التقرير ذاته . ولو اقتصرنا علتها على ذلك هان الأمر - لكانت بقيت موضوعه تحقيقيّة .

علتها المنهجية القاتلة انها تؤجل هذا التقرير إلى ما لا نهاية .

ونحمد هذه العلة ذاتها وفي سربال التعبير ذاته «في نهاية المطاف» ، «في نهاية التحليل» ، في كتابات كارل ماركس وفريدريك انجلز بالنسبة للعنصر المادي - رافعة للتاريخ .

واذا رجعت إلى المقتبس المدرّس رأيت فيه زوائد مغايرة .

مثل ؟ .

مثل ان تقول : «والدين يستطيعون ان يحملوا رسالتها إلى الأفاق الممتدة» . ذلك لأن جوهر الانتصار هو التغلب على الباطل . ولا يقلل من هذا الجوهر انحصاره في مكان ضيق ، في برميل الانسان الفرد وضمن إطار تصرفاته الذاتية .

وقد أصاب الإسلام بوصفه لهذا الجهاد مع الذات «بالجهاد الأكبر» .
ويساند علم النفس الحديث هذا المعتقد الإسلامي الكلاسيكي :

«Today, Psychoanalysis is reinforced by **structural psychology**, concerned with the **structural interpersonal** relations in ego-collaboration, and ego-combat. In this perspective, individual fulfillment appears as the normalization of social relations to other egos, in an ego synthetic mode. This infying relation tends to prolong the Rocial level of the rational ego collaboration which appeared spontaneously on the practical, physical level».

«We touch here the individual aspect of the **human fulfillment** phenomenon. **Structural psychology** aims beyond the cure of neurosies, to the elimination of the combative alienation of the human individuals».

«We have enlarged the traditional idea of the «historical process» during our study, converting it into the concept of **biological human fulfillment**. The critical moment for adefinitive existential fulfilment of man hasappeared in the form of a self-fulfilment. Man need no longer only «make history», he must now first make himself a social being, free of conflict, and he can then make history and start a new evolution and possibly a new species, superior to ours capable of Acting, of Building harmoniously, towards peace, beauty, efficiency, in sum, towards life»⁽¹⁾.

«اليوم يُساند علم النفس البنائي التحليل النفسي المتعلق - عبر التعاضد الايجوي، والتناظر الايجوي - ببناءات العلاقات بين الأشخاص. من شرفة هذا المنظور يظهر التحقيق الذاتي للفرد تطبيقاً للعلاقات الاجتماعية مع الجيوات (Egos) مغايرة، في تأليف نموذجي. هذه العلاقة الموحدة تميل إلى مدّ الصعيد الاجتماعي للتعاضد الايجوي العقلاني الذي ظهر عقوباً على الصعيد العملي، الفيزيائي...»

«نلمس هنا الجانب الفردي لظاهرة التحقيق الانساني. يهدف علم النفس البنائي إلى أبعد من شفاء التوترات العصبية. «يهدف إلى التخلص من الغربة العدائية للانسان الفردي».

(1) Actes des xiv. Internationalem Kongresses Für Philosophie, Wien 2 — 9 September 1968, Universität Wien, 1970, Band I P. 157. Also, International Humanism, vol III, two, 1968, P. 2 — 6.

«لقد وسَّعنا طيلة دراستنا الفكرة التقليدية «العملية التاريخية». لقد حولناها إلى مفهوم التحقيق الانساني البيولوجي. فظهرت الفترة الحاسمة للتحقيق الوجودي المحدد لانسان ما في شكل تحقيق للذات. واصبح الانسان بحاجة هكذا لا «لصنع التاريخ» وحسب بل إلى أكثر من ذلك. يجب أولاً، والآن، ان يصنع نفسه كائناً اجتماعياً، متحرراً من التصارعات (الداخلية). ويمتدِّد، يصبح بمقدوره ان «يصنع التاريخ»، ويبدأ تطوراً جديداً، وربما، نوعاً جديداً من البشر اقدر منا على الفعل - على البناء المتناغم التاهد نحو السلام والجمال والفعالية - بالاختصار نحو الحياة».

صبح هكذا ان الانتصار في هذه الحلبة الضيقة يساعده الانتصار في العالم الواسع، في «الافاق الممتدة» ولكنه ليس من جوهره - اللهم إلا اذا تداخل احدهما عنصراً ضرورياً في تركيب الآخر.

يكفي الحق فخراً ان يتنصر على الباطل مهما ضاقت رقعة ساحة المعركة ١.

واذا كان لاتساع رقعة السيادة - سيادة الحق - من قيمة، وهي لها قيمة طبعاً، فقيمتها الاصلية أنها تساعد على استمرار هذا الانتصار الأولي وتسهل عملية تحقيقه المتجددة والمتنامية بفضل طموح «المؤمنين» - وكنا نفضل تعبير «الملتزمين»!

VIII - «التفاضلية العقلانية»:

«التفاضلية العقلانية» هي خرافة حسب الأستاذ كارل يوبر (Karl Popper).

«لا يُحقَّق أحدٌ، وقد جوبه بالحقيقة، في ان يتعرَّف إليها». انوي ان اسمي هذه النظرية التفاضلية العقلانية»^(١).

ولماذا الاهتمام بخرافة؟

إنخال الأستاذ يوبر، مجيئاً عن هذا التساؤل، يقول:

«والنص الروماني للرأي العام هو ردة فعل على هذه الخرافة: التفاضلية العقلانية. وهذا النص الروماني للرأي العام vot populi هو الاعتقاد بسلطة الارادة العامة وبكونها فريدة. هو الاعتقاد بالارادة العامة Volonté Générale، بروح الشعب، وبعبقرية الأمة، وبالعقل الجماعي، أوبغريزة الدم»^(٢).

(١) كارل يوبر تخمينات ودحوض ، 348 . بالنص الانكليزي .

(2) Karl Popper , Conjectures and Refutations London 1962 , P . 348 .

وكان پوپر يبرِّز عرضه لخرافة بأنها تستدعي خرافة مقابلة - بل معاكسة للأولى .
ولكن القضية اعتمت من ذلك . ذلك لأن الخرافتين - الوهمين - وجدتا لهما مناصرين
عبر التاريخ الحديث لتطور الحضارة الانسانية المعاصرة . بكلمات مغايرة ، كانت
الخرافتان من المؤثرات في تاريخ الانسانية المعاصرة .

غير ان هذا الأمر - وان اضى عليها بعض الاهمية ، لا يجعلها صحيحتين . قد
يتنصرُ الباطل .

ونلجأ نحن ، لتقرير ذلك كما لتقرير الاسلوب الذي هو اضمن لتقرير الحقيقة
وكشف الباطل ، إلى مبادئ منهجيتنا وقيمتها .

ثم اننا ، إن اهتمنا بانتصار الحقيقة ونحن بالفعل مهتزون ، للمزمن بأن نتعرف
عليها ، وان بدرجة غير كاملة من الإطمئنان ، حتى تستحق جهودنا على صعيد تطبيقها
وتنفيذ مشروعاتها واستقراء شاراتها على دروب المدنية التي تحف بها المخاطر من كل
جانب - والإزادت احتمالات خيبة أملنا في الوصول - سالكين معافين - إلى القمة ، قمة
النصر المبين .

ولما كانت الحقيقة في حاجة دائمة وماسة لأرجل ذات اصعاب قوية حتى تتمكن
من الوقوف منتصبة القامة عالية الجبين ، وخصوصاً في عالم مثل عالمنا ⁽¹⁾ يعج
بالصعوبات ويعصوف بأعاصير التحديات ، ولما ثبت تاريخياً ان السبل هو قسمة الحق
الذي لا يحجمه مدفع ، ولما كان الالتزام ، كما نفهمه ، هو المصدر الاقرب والابقي لتوليد
تلك القوة - أصبح الالتزام يمثل هذا القانون اشرف الوسائل لدى الانسان للحفاظ على
كرامته وللتأثير الفعال في سير المدنية .

وهكذا ينتهي مفعول انتقاد هوبس وروسو ضد القانون الطبيعي . ان
القانون الطبيعي الجديد لا يمكن ان يكون دون فعالية . هو تعبير عن تصميم على ارساء
قواعدها على أرض الواقع .

واذا اعتُبر ، كما يجب ان يعتبر ، الالتزام الفردي بمثابة مدِّ جلدور هذه الفعالية
الخيرة في أرض الواقع الانساني ، فينبغي ان تعتبر الالتزامات المتبادلة مدّاً لبحر تأثيراتها
الاجتماعية .

ولا يقف هذا المد في فعالية الالتزام وحيداً في لائحة الاسباب التي تدعونا إلى
الإصرار على «الالتزامات المتبادلة» ، بالأحرى ، على التبادل في الالتزام .

(1) ملحم قربان ، « المواقف الحاسمة » ، العدالة ، عدد ممتاز ، بيروت ، 1970

يسانده في هذا الأمر اعتباراً آخر سبقت الإشارة إليه: تحاشي الوقوع في الفخ الذي نصيب، طبيعياً، للصفة الكلاسيكية للقانون الطبيعي الكلاسيكي: - أنه يؤذي الأبرار في مصلحة الأشرار: أنه، بكلمات مغايرة، يفقد، في حال عدم تطبيقه من قبل جميع الناس، يقود واقعياً إلى هضم حقوق من يطبقونه. وهكذا فالأخذ به يفرض هذا الأخذ، ويُعني من لا يأخذ به فيترك له من ما يترتب على تنفيذه من مسؤوليات.

وتزداد أهمية هذه الحجّة، رُفناً بتأجيلها، في عالم كعالم الناس الذين نعرفهم - عالم هو بحكم ما يسوده من شوائب، بعيد كل البعد عن أن يكون عادلاً.

فالإعتبار هذا الآخر تبين أنه يتحرك على صعيدين: الصعيد الأول هو الحلز الواقعي، ونكاد نقول الطبيعي لدى المتصرفين على السجّة ولكن مع اخذ الاعتبارات التاريخية بعين الاعتبار، والصعيد الثاني، الصعيد الحضاري، ذي الأفق الأوسع والأشمل، صعيد السعي لجعل العالم الذي نعيش فيه عالمًا أكثر عدالة.

وهناك اعتباراً ثالث يساند الاعتبارين السابقين داعماً أصالة الحكمة في الإصرار على التبادل الإلزامي.

يكمن هذا الاعتبار في حفصل حضاري تتقاطع عنده العدالة والحرية.
لا يصح ان يصبح الحرّ أسيراً يلتزم به او مجموعة مبادئ.
وماذا يجتد هذا الأسر؟ كيف نُميّز بينه وبين مقابله الحرّ؟

عندما تتطلب الاعتبارات الحضارية ان يسير الإنسان في طريق بيننا يقضي الالتزام بذلك المبدأ أو تلك المجموعة بسلوك طريق مغاير.

أن تفي بالوعد مثلاً، وخصوصاً في إطار الالتزام بالقانون الطبيعي كان ذلك في ظل صيغته الكلاسيكية أم في ظل صيغته الجديدة، هو التزام حضاري مشكور. ولكنه قد يفقد، كما اسلفنا وكما لاحظ كثير من المفكرين الاجتماعيين ذوي الحس الناقد والتفكير العميق، إلى توريث الأبرار لمصلحة الأشرار.

عند هذه النقطة بالذات يصبح الأخذ بالوفاة بالوعد لمجرد الالتزام به ضرباً من الأسر.

والتحرّر من هذا الأسر، هذا، وعلى هذه الشرفة الحضارية، هو ضربٌ من الموقف الذي تنطوي عليه، وبطبيعتها، عملية الجدلية - جدلية الحرية مع ما يقف أمامها من صعوبات أو حدود.

ثم ان الالتزام ذاته، وفي ظل القانون الطبيعي الجديد، يتطلب الاهتمام معاً بالعدالة وبالحرية .

ونذكر، بهذه المناسبة، سبباً رابعاً للإصرار على ضرورة الاهتمام بالتبادل في الالتزامات لقد فاعرنا بحاربة الميكانفلية المتخلة بالتنكر للعهد بالاستناد إلى ان الطبيعة البشرية تقتضي، بشريتها، ان يخونه من تقطعه له، فالأفضل ان تسبقه انت إلى هذا التنكر. وكان الالتزام الحضاري -التزامنا- بالأخذ بالحفاظ على العهد.

ولكن هذا الحفاظ قد يقود إلى مكاسب تصب في مصلحة غير الحافظ. وهكذا يصبح كمن يهرب من الميكانفلية هذه ليعود فيقع في شركها - هذا يعني ان التزاميتنا - اذا كان هذا حقاً مصيرها - ليست سوى محاولة يائسة وساقطة سلفاً للتمرد على هذه الميكانفلية. وهذه تصبح، لو صحت، حجة في صالح الميكانفلية، لا ضدها .

ولكنها لا تصح في مصلحة الميكانفلية. وقد سقطت بفضل الأسباب التي تدعو إلى الإصرار على التبادل في الالتزامات.

وقد وفر تاريخ الحضارة الانسانية أمثلة، وان بلغة مغايرة للفتنا وفي ظل إطارات مغايرة، تدل على عمق الحكمة التي تتمخض عنها رؤية الإصرار على التبادل في الالتزامية. فهل يصح ان نعتبر هذه، مجموعة، سبباً خامساً لما نحن بصده؟.

أحد هذه المجموعة من تلك الأمثلة قول للإمام علي:
«الوفاء لأهل الغدر غدرٌ عند الله، والغدرُ بأهل الغدر وفاءٌ عند الله»⁽¹⁾.

ويتكرر الملاحظات حول هذه المقولة -الموضوعة .

غير أن ما نقصده منها واضح: انها تعبير صحيح، ومن هنا اهميتها الحضارية، عن واقع حضاري لا يصح السكوت عنه. إن الغادر لا يستحق وفاءك - حتى وإن كان هذا الوفاء وفاءً لوعدك انت له. فهو جزء يقرر، بالاحرى يساعد على التقرير، فيها اذا كنت تستحق احترامي لك ام لا⁽²⁾.

واحترامي لك يقرر لا يفضل مبدأ واحد وحسب (احترامك كلمتك)، وقد سبق ان تنكرنا لمبدأ وحدانية التفسير: التفسير باللجوء إلى مبدأ واحد لطلق عمل اجتماعي

(1) يلتبسها، حسن الامين، ملحق الديار الأدبي، بتاريخ الأحد 19 تموز سنة 1970، ص 10

(2) الدكتور علم قربان، المهيبة والسياسة، طبعة رابعة من هذه ومنحة، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1986، كلمة قبل المقدمة.

قيم، بل وكذلك بفضل الاهتمام الحضاري بما يتمخض عنه هذا المبدأ - هل يساعد، بالاختصار، على زيادة الخير والصالح في العالم أم يسهم، على العكس من ذلك، في تكثيف الشر فيه أو في التساهل مع وسائله في حين تقدر على اجتثاث جلوره أو جلوره تلك الوسائل التي تقود إليه .

وهكذا يصبح من واجب الملتزم لا ألا يسكت وحسب على غدر الغادر بل وكذلك ان يجاربه بكل ما اعطي من قوة وحس وحكمة .

والاصرار على تبادل الالتزامات هو احدى هذه الاعتبارات . ومن هنا سلامته .

ويدخل في عداد هذه الاعتبارات ايضاً، سبباً سادساً، اعتبار الإلتزامية وسيلة لجعل العالم الذي نعيش فيه علماً أفضل .

ويتبين بعد البحث والتدقيق معاً في منطق الوسائل وتربطها بالغايات وفي معنى الاصرار على تبادل الالتزامات ان هذا الإصرار يمدّ جلوره في واقعية العالم وطبيعة الانسان - وهو لذلك تحية احترام لاستشفاف العبر من تجارب التاريخ وضريبة لضعف الطبيعة الانسانية .

فهو، وبصفتها هذه، بيّنة واضحة تفقاً حصرة، وحصرة مرة، في عين من نخوله نفسه بتوجيه تهمة «المثالية»، بمعنى الطوباوية، للإلتزامية التي بها نفاخر .

وليست هذه اللائحة بالاسباب المدروسة باللائحة الكاملة، ولكنها تكفي لتبيان ما نقصد ببيانها .

ثم ان المهم هنا ليس الاسباب التي تدعم مقولة التبادل في الالتزامات بل ما يربطه بفعاليتها - أو بالاحرى، بامتداد فعاليتها .

فالنجاح، وعلى ضعيد مرموق، هو دائماً وأبداً وبحكم طبيعته، عملية تعاونية بين الملتزمين: هذا فضلاً عن انه يستند إلى الظروف الموضوعية المناسبة . وليس هذا سوى مفتاح واحد من مغامرات تحيى من اعتبار الفرد تربطه بالمجتمع علاقة عضوية ثقافياً - ونكاد ان نزيد الآن التزاماً .

والتبادعية، كما نفهمها ونبشر بها، تتعمش في هذا المفهوم للنجاح تعمش العاشق ! .

ولا يظنن لبرهة، ان سهام النقد المسومة التي اصابت بها ديفيد هيوم من القانون الطبيعي مقتلًا تؤثر في مفهومنا الحديث هذا للقانون الطبيعي، ذلك لأن القانون الطبيعي،

بمعناه المتشجد، هو تعبير عن التزام من جهة الانسان المسؤول المصمم على تغيير الواقع الانساني، بقدر مستطاعه، إلى واقع افضل. انه ليس وصفاً لضرورة منطقية، ولا لضرورة سببية موضوعية، ولا مطلباً أدبياً فحسب. انه فعل إيمان آمل منبثق عن دراسة موضوعية وعازم، عن سابق تصور وتصميم وفي ضوء الاعتبارات والضرورات جميعها ذات العلاقة بالموضوع، على السعي الجدي والمتواصل، مهما صعب وقسا، لمُهر العالم بشارته - الشارة الدالة على الالتزام بخلق الافضل.

fFor both Hegel and Marx the secret of this union (of a program of revolutionary action with philosophical theory of the nessary course of social development)was believed to lie in the dialecticThecompellingforce claimed forcommunism as an end of socialevolution is of this peculiar sort:it is neither merely desirable nor merely probable but necessary, Yet its necessity is conditional upon the rise of the party and its efforts. Human calculation and human interests are a factor in producing the necessity, Yet the necessity predetermines the calculation and the direction that the interests must take. The fundamental philosophical issue is therefore between Hegel and Marx on the one side and Hume on the other. Is there a necessity that bridges causation and the moral imperative or was Hume right when he made a rigid distinction between reason and evalution? (1) ».

يقول المؤرخ السياسي الشهير جورج ساين:

«وقد ساد الاعتقاد بأن سرّ الوحدة (التوحيد بين غُطط لعمل ثوري ونظرية فلسفية بضرورية مسيرة التطور الاجتماعي) - ان سر تلك الوحدة يكمن، لدى ماركس ولدى هيجل معاً، في الديالكتيك. ان القوة القسرية التي تدعيها الشيوعية بصفتها غاية ضرورية (حتمية) ومع ذلك، تبقى ضرورتها مشروطة بقيام الحزب وبمجهوداته. الحسابات الانسانية والمصالح الانسانية هي عناصر تداخل عملية انتاج الضرورية (الحتمية). ومع ذلك، تلك الحتمية محدّد، وبطريقة مسبقة، تلك الحسابات والاتجاه الذي ينبغي ان تتخله تلك المصالح. إذن، المعضلة الفلسفية الأساسية هي بين هيجل وماركس من جهة وهيم من جهة ثانية. هل هنالك ضرورة (حتمية)، تصل بين السببية والأمر الأدبي. أو، هل كان هيم مصيباً عندما ميّز تمييزاً حاداً ودقيقاً بين العقل والتقييم المعيارى؟».

(1) George Sabine, A History of Political Theory, New York, Henry Holt and Company, 1947, pp. 685 - 685.

إن مفهوم الالتزام يقول الانسان الجمع بين المخطط والنظرية - الأمر الذي ووط هيجل وماركس على حدّ سواء بتخطيطات الديالكتيك - دون اللجوء إلى الديالكتيك . وهذا في إطار يؤمن وفن ان يكون ضرورياً .

ومحور - فضلاً عن ذلك - الميجلية والماركسية من اتكاليتهما على مصادر خارجية عن الانسان ، ولو لدرجة اضعف مما تتكل عليه الميتافيزيقيات والمطلقيات ، للقوة المحركة للانسان والتاريخ .

وهكذا يرتبط الانسان الملتزم بالله ، عبر مجتمع عضوي التركيب ، لا عن طريق الشبه بالصورة ، أو الايمان بالقول ، أو المشاركة بجلوة العقل فحسب ، بل وعن طريق الفعل المجدد والعمل الخلاق المبدع كذلك . أو ليست هذه هي طريق الانتصار ، في المجالات الانسانية ، على شيطان العنف الهدام ؟ انها الطريق المفضلة ، يشقها الناس الملتزمون ويعبدون منعرجاتها ، فترتقها البشرية بانتصارات متواصلة على شعاب المدنية .

مسك الختام : وتبقى التبادعية

وتبقى التبادعية ، حل ما لها من وهج ولعان ، نجمة القطب التي تهدي بها تلك المسيرة - غاية « بعيدة المدى » وهدفاً أقصى يشدّ العقول والعضلات !

الفهرس

الموضوع	الصفحة
الإهداء	5
للمؤلف	7
مقدمة الطبعة الثالثة	9
تقديم مشترك	13
القسم الأول : إستهلاك	15
بذء	17
التفصحية	19
ممرشولد وروسو	21
الترفع المصلحي	21
الموضوعة والتجربة	22
ممرشولد (أوروسو) ونقاده	25
القسم الثاني : كتاب العقد الاجتماعي و تاريخ الفكر السياسي	27
الفصل الأول : المسألة وأهميتها	29
الفصل الثاني : مصادر سوء الفهم	33
التواصل اللغوي	33
التواصل الفكري	36

36	تهافت النقاد
36	نظرة الى المستقبل
38	الفصل الثالث : مشكلة روسو وأبعاضها
38	البعد الأول لمشكلة روسو
39	البعد الثاني لمشكلة روسو
40	الاختيار الخامس
41	مأساة الانسان المنزّل
41	الجلود الواقعيّة للإرادة العامّة
42	مهمّات الإرادة العامّة
42	مطلقية الإرادة العامّة
44	الفصل الرابع : إقتناع أسامي جوهري
44	السيد جسم أدبي
45	لا تضارب مصالح السيد ومصالح المواطنين
46	نفي المسيّات المضرة بالمجتمع عن السيّد
46	عقلانية روسو
48	الفصل الخامس : الإرادة العامّة والإكراه
48	الإكراه حقيقي
49	الإكراه والقانون الطبيعي
50	حصر حق ممارسة الإكراه
51	بين روسو وهوس
52	الفصل السادس : الضوابط المتعيّنة لسلطان الإرادة العامة
52	نقطة التقاء
53	الإرادة العامّة : مطلقة ومقيّدة
54	القيود الضوابط :-
54	التناسب العام والمصلحة العامّة
54	السيّد هو جسم أدبي

55	فصل السلطات
56	المهود العامة
56	محاولة التوفيق بين الحرية والالزام السياسيين
57	الضمان الجماعي
58	تفسير التعارض الروسي
59	الإنسان الفرد جزء لا يتجزأ من المجموع الكلي
59	عضوية العلاقة بين الفرد والمجتمع
60	أسئلة غير مسوغة
60	تصحيح
60	عمل هذا التصحيح على مفهوم الحقوق الطبيعية
61	القانون
63	حق تقرير المصير
64	الفصل السابع : مرونة الإرادة العامة
65	مرونة الإرادة العامة
65	عمل هذه المرونة على الحقوق الطبيعية
65	تلخيص وتوضيح
68	الفصل الثامن : تنكر روسو للحقوق الطبيعية التقليدية
68	الإجراءات الأنانية والجزء الاجتماعي المعاني
69	الحقوق الطبيعية التقليدية أنانية لا اجتماعية
70	النظرية التقليدية تزعم وحدة الدولة
71	تهديم أسس النظرية التقليدية
72	هدم الحاجز بين الفرد والمجتمع
72	يتم مردودة
75	الفصل التاسع : البعد الثالث لمشكلة روسو
75	خشية من الجماعة الكلية
77	تقييم
78	الفصل العاشر : نظرية روسو الخاصة في الحقوق الطبيعية

78	مدخل
81	الحقوق الطبيعية :-
81	الحياة :
82	مدى سلطة الحاكم الأمير على حق الحياة
82	لماذا التضحية بالنفس ؟
82	حجتان :-
82	الحجة الغائية : مَنْ أخذ بالغاية أخذ بوسائلها
83	الحجة الوجودية : الحياة هبة ثم وديعة
84	مقى تكون هذه التضحية مشروعة ؟
84	التوازن القوي بين الفردية والجماعية
85	الحرية :
85	جزء من جوهر الجسم السياسي
86	شرط ضروري لجعل العهود العامة مشروعة
86	جوهر الانسان الأدبي
86	من المفردات الجوهرية للإرادة العامة
87	جزء من المصلحة العامة
87	جزء من القانون
87	غاية بلاتها
88	ليست بمطلق : الحرية والمساواة
88	ثلاثة معانٍ للحرية «
90	ج. هـ. دكول
90	روسو وكانط
91	تطور الحرية والطبيعة الانسانية
92	جورج ساين وليوسترأوس
93	من جوهر العقد الاجتماعي
94	من مفترضات العقد الاجتماعي
94	حد من حدود الإرادة العامة وصفة للعهود العامة
94	مصدر قلق
94	تعليق ناقد
97	تجعل التعاقد الاجتماعي عملية رابحة

97	من خاصيات الإرادة العامة بالمقابلة مع الإرادة الخاصة
98	من جوهر القانون
98	وفاء بوعد
99	نقد وتقييم
99	الالزامي وشرطه
100	إفترض أنها قد أُنجزت
100	« ايثار كل واحد نفسه »
100	« طبيعة الانسان »
101	« ولم تكون الإرادة العامة صائبة دائماً ؟ »
101	« ولم يريد الجميع سعادة كل واحد منهم دائماً ؟ »
101	« التصويت من أجل الجميع »
102	« المساواة في الحقوق »
102	« فكرة العدل »
102	« الوجود والوجود »
103	« وجوب الصدور وشرعية التطبيق »
103	« السداد الطبيعي »
104	« استخلاص وعبرة »
104	جزء من المصلحة العامة
105	السبب الدافع للهيئة السياسية
105	السمي وراء السعادة
107	الملكية الخاصة
107	ثالثة المراحل
108	عودة الى الواقعية
110	بين العجز والطفان
111	الفصل الحادي عشر : مرونة الحقوق الطبيعية
112	التوافق بين الالزام والالتزام
113	تنافر الإلزامات والإلتزامات
114	الحركية الدائمة
115	نهايات ونقط انطلاق
116	الفصل الثاني عشر : حقوق روسو الطبيعية والحقوق الطبيعية التقليدية

.....	القسم الثالث : روسو وتفكيرنا السياسي	121
.....	مقدمة	121
.....	الفصل الأول : الحرية وأبعادها	122
.....	مفهوم الحرية	123
.....	أبعاد الحرية	125
.....	علامات استفهام	127
.....	الفصل الثاني : بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة	136
.....	الصلة الاجتماعية	136
.....	بين الإرادة العامة والإرادة الخاصة	139
.....	التعاقد الاجتماعي	140
.....	المصلحة الخاصة : بين التبرير والتشريع	141
.....	لا يُكره الحر في حريته	143
.....	إرادة عامة ديناميكية المرونة	147
.....	التصارع والتفكك	147
.....	الفصل الثالث : الانسان الفرد جزء لا يتجزأ من المجموع	151
.....	عضوية العلاقة الحضارية بين الفرد والمجتمع	153
.....	الالتزام و« الأنا »	154
.....	الالتزام والحرية	158
.....	مترتبات ذات تشعبات هامة	159
.....	« والحقوق الانسانية »	161
.....	أ- ثلاثة معان لمفهوم « العضوي » :	161
.....	ب- العضوي الالتزامي والحرية	162
.....	ج- الفردانية المنهجية	162
.....	د- الفردانية الحضارية	163
.....	هـ- عمل الفردانية على الحقوق الانسانية	163
.....	و- مقابلة	163
.....	ز- دور القوة	164

165	ح - حملها على الالتزام المتبادلة
166	ط - موقف شاذ : الكسندر زينو فييف
166	الليبرالية
167	أ - إفتراض الصحة
167	I - المساواة . II - الكرامة
168	III - الفردانية
168	ب - السمات الطبيعية للإنسان
169	ج - التقليد العريق
169	الفردية - من شرقية نظرية في المجتمع
169	أ - توضيحات لغوية
170	I - « تأنيب » . II - « الشخص »
170	ب - العلاقة العضوية
170	I - العضوية درجات ومراتب
171	II - التقسيم التقليدي للعلاقات
171	III - العضوية والالتزام
171	IV - التبادعية
172	الفصل الرابع : المساواة
175	الفصل الخامس : واقعية روسو
175	المجابهة تتكرر
177	هل يقهر العنف غير العنف ؟
178	القوة في إطار الفكر الروسوي
178	الخطوة الأولى
179	الخطوة الثانية
182	الفصل السادس : « الحق الإنساني »
182	1 - السؤال
182	2 - صفتان روسويتان أساسيتان « للحق الإنساني »
182	أ - تطورية « الحق الإنساني »

183	ب - تعاونية « الحق الانساني »
184	1 - « الحق الانساني » لا يُعرّف بمعزل عن « انسانية الإنسان »
185	4 - تكويح ناعم : تعددية « انسانية الإنسان » أو غاياته
186	5 - التغيير المنهجي : الدراسة التجريبية تقرر انسانية الإنسان أو غايته
186	6 - تعليق ناقد
186	7 - « الحق الانساني »
187	8 - تذكير وتقييم
188	الفصل السابع : القانون الطبيعي الجديد
191	الحقيقة والنصر
191	أ - الصيغة
191	1 - وجود هكذا صيغة . II - الوجود الانطولوجي
192	III - ابيستمولوجيًا
192	ب - معلومات عن الصيغة
192	I - تتعدد مقوماتها . II - الحق ضرب من ضروب القوة
192	III - القوة تخلق حقاً . IV - والحق يخلق قوة
193	ج - رواسب ومتسرعات
193	1 - « لا يثبت في النهاية إلا الصحيح »
195	II - « لست صديقاً لأحد إذا أردت أن تكون صديق الحقيقة »
202	III - « الحق لا يُقاوم سلطانه »
203	IV - « أفضل حكم للحقيقة هو قوة الفكر على الإقناع والتبني »
205	V - « الحقيقة بما تجمع »
206	VI - « لا بُد للحق أن يتنصر »
208	VII - « الحقيقة تنتصر بالمؤمنين بها »
211	VIII - « التفاضلية العقلانية »
217	مسك الحتم : وتبقى التبادعية
216	ملحق
217	ثبت بمواضيع المحتويات

أمضى عميد كلية الاستشراق في جامعة برنستون الدكتور ليليب حتي الصيف في شملان ، لبنان « حيث طالع كتابي « اشكالات » و« الحقوق الانسانية » للدكتور ملحم قربان . وقبل أن يعود إلى الولايات المتحدة وجه إلى الدكتور قربان الرسالة الآتية نقلها عن الانكليزية .

« شملان ، 7 أيلول 1968 .

العزیز ملحم ،

اكتب لك معبراً عن عظيم تقديري لكريم لطفك الذي أتاح لي فرصة التواصل وایاك عن طريق قراءتي لكتابيك « اشكالات » و« الحقوق الانسانية » .

لقد أعجبت بأسلوبك الفلسفي وبتقييماتك الانتقادية للمنتخبات التي اخترتها مواضيع معالجة . وكان اعجابي اكبر بمقدرتك عل تطويع اللغة العربية للتعبير الدقيق عن أفكارك العلمية المدروسة . انا لا أذكر أنني قرأت في هذه اللغة شيئاً مماثلاً بعمق تفكيره ورشاقة تعبيره .

وإذا لم يقدر شعبنا محاولاتك العلمية فأمل أن لا يشط هذا من عزائمك . تابع جهودك . فكتابي « الموجز في تاريخ لبنان » لم يترجم إلى العربية الا بعدما ترجم إلى اليابانية ، وبعدها ظهرت له طبعات عدة انكليزية وأميركية . تذكر ما قاله كريستوفر رين ، وهو يني كاتدرائية القديس بولس في لندن : « أننا نبني للخلود ! » .

أطال الله في عمرك .

ونفعنا بعلمك

اخوكم

ليليب حتي

Shubra, Sept 7, 68

Dear Multani:

This is to tell you how much I ap-

-preciated the opportunity you kindly and
generously afforded me to commence with
you through the reading of your ^{in his} & ^{last}
work. I admired not only your philosophical
approach and critical appraisal of the Quran
you chose to treat but your ability to adapt
Arabic to the conveyance of your scholarly
thoughts. I don't recall reading anything
comparable in both depth and expression
in this language. I hope you don't get dis-
couraged if our people do not appreciate your
scientific efforts. Do keep on. My small trans-
lation of Shubra was done into Arabic until it has
passed through many English and American editors
and was translated into Japanese. Remember what
Christopher Wren, builder of St. Paul Cathedral in Lon-
don, said, "We build for eternity!"

أشكركم كثيراً
على ما فعلتم